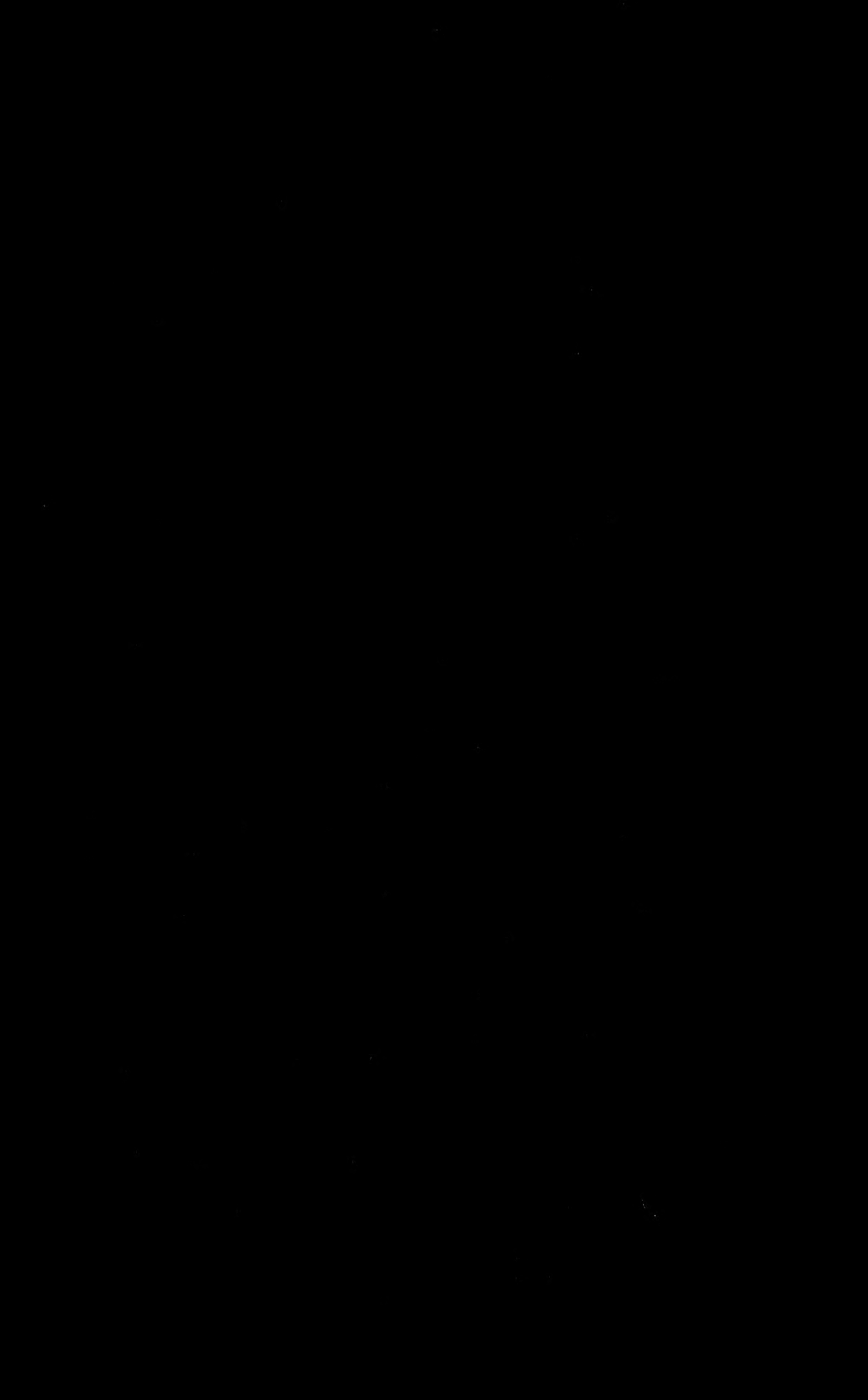
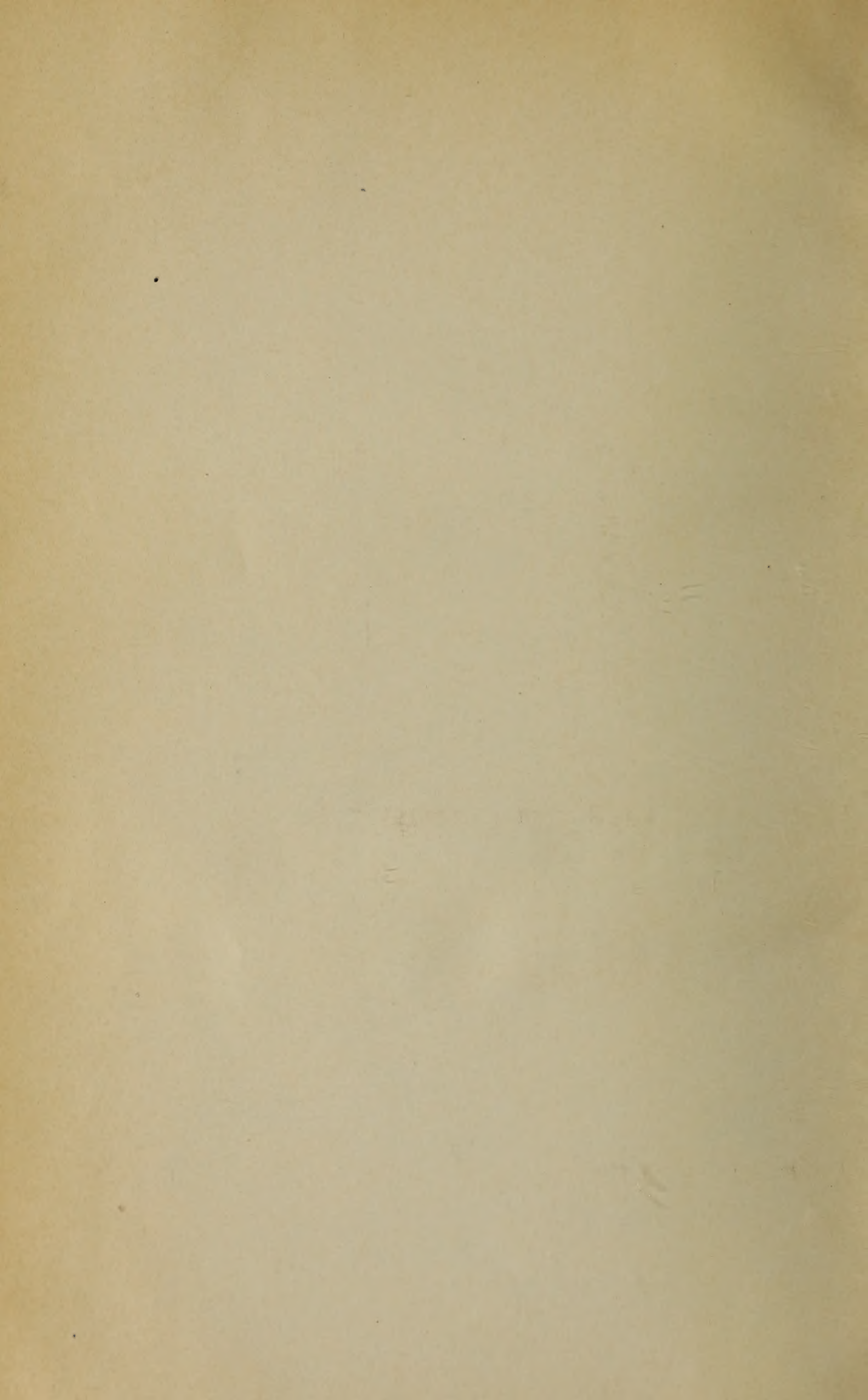


UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Die
Litteraturen des Ostens
in Einzeldarstellungen.

Bearbeitet

von

Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. D. A. Bertholet, Basel; Prof. Dr. C. Brockelmann, Königsberg; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin; Prof. D. K. Budde, Marburg; Dr. K. Dieterich, Leipzig; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W. Grube, Berlin; Prof. Dr. P. Horn, Straßburg; Prof. Dr. J. Jakubec, Prag; Dr. I. Kont, Paris; Prof. Dr. M. Murko, Graz; Prof. Dr. M. Winternitz, Prag.

Siebenter Band.

Erste Abteilung:

Geschichte der althebräischen Litteratur.

Von

Professor D. K. **Budde.**

Apokryphen und Pseudepigraphen von Prof. D. A. Bertholet.

Leipzig,

C. F. Amelangs Verlag.

1906.

Bibl. Lit.
Gen

Geschichte

der

althebräischen Litteratur

von

Karl Budde.

Apokryphen und Pseudepigraphen

von

Alfred Bertholet.

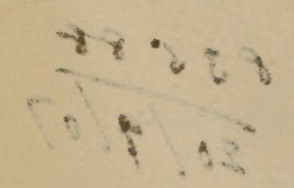
83588
20/9/07



Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1906.



Alle Rechte vorbehalten.



MEINEN BRÜDERN

OTTO BUDDE

MITGLIED DES DIREKTORIUMS DER KRUPPSCHEN GUSSSTAHLFABRIK

UND

JUSTUS BUDDE

GEH. STAATSRAT a. D.
DIREKTOR DER BERLINER HYPOTHEKENBANK

UND

DEM ANDENKEN

UNSRES LIEBEN BRUDERS

HERMANN VON BUDDE

WEILAND PREUSSISCHEN STAATSMINISTERS

Ein Wort vor der Tür.

Es wäre verwegen, mit einer hebräischen Litteraturgeschichte vor die Öffentlichkeit zu treten, ohne dem Bewufstsein von der besonderen Schwierigkeit dieser Aufgabe klaren und entschiedenen Ausdruck zu geben. Fast überall sonst arbeitet man mit gegebenen, fest umrissenen, mit dem Namen sofort bekannten Gröfsen: mit dem Volk sind Land und Sprache einem jeden gegenwärtig, die ungehemmte Äufserung seines Geisteslebens in dem überlieferten und zu behandelnden Schrifttum versteht sich von selbst. Hier steht alles auf schwankenden Füfsen. Das winzig kleine Volk, um das es sich handelt, zerbröckelt uns in seinen Anfängen unter den Händen in zahlreiche noch weit kleinere Bestandteile, zum Teil recht unsicherer Herkunft. Sein Land, nur ein Bindestrich gleichsam zwischen gewaltigen Kulturländern des Altertums, ist nie ganz in seinem Besitz gewesen, in annähernder Vollständigkeit blofs zwei Jahrhunderte lang. Eine einzige Landschaft verblieb ihm unter fremder Oberherrschaft um kurze 135 Jahre länger. Von da an, seit nun 2½ Jahrtausenden, ein Volk ohne Land, in der Zerstreuung lebend, hat Israel selbst der Äufserung seines Geisteslebens keineswegs freie Entfaltung gegönnt. Ganze Zweige seines alten Schrifttums hat es teils eingebüfst, teils verkommen lassen, ja ausgetilgt; wollen wir einige Jahrhunderte weiter hinabkommen, so müssen wir aus Übersetzungen in fremde Sprachen das Verlorene wiederzuerlangen suchen. Selbst überliefert hat Israel nur sein *heiliges* Buch, und in dessen immer neuer Kommentierung und Glossierung

geht seit fast zwei Jahrtausenden sein Schrifttum, soweit es dem Volk als solchem zugeschrieben werden kann, so gut wie völlig auf. Erst in der hebräischen Lyrik des Mittelalters, nach einer tausendjährigen Pause, findet es wieder eigene Klänge. Man mache etwa an Brockelmanns schönem Buch in dieser Sammlung (Bd. VIb) die Probe, was es heifsen würde, wenn man genötigt wäre, die Geschichte der Arabischen Litteratur einzig und allein aus dem Koran und seinen Kommentaren zu schreiben.

Dennoch liegt die Sache auch nicht so schlimm, wie es danach scheinen könnte. Das Heilige Buch des Volkes Israel, unser Altes Testament, ist eben mit dem Koran nicht entfernt zu vergleichen. Nicht einem Menschenleben nebst seinem Widerhall, sondern einem reichlichen Jahrtausend verdankt es seine Entstehung, und nicht nur seine Einheitlichkeit, sondern auch seine Heiligkeit hat sich erst als das Ergebnis eines langen, in vielen Stufen verlaufenden Prozesses herausgebildet. Ein Volk von ungewöhnlich zähem Gedächtnis hat in diesen Band von dem alten Besitz so viel wie irgend möglich geflüchtet, und bei der Schlufsentscheidung genügte das Alter oder gar das vermeintliche Alter an sich schon dem Anspruch an Heiligkeit, den die letzten Richter über Aufnahme oder Ausschlufs zur unerläfslichen Bedingung machten. So hat diese Sammlung eine Mannigfaltigkeit gewonnen, vermöge deren sie sich mit anderen alten Litteraturen recht wohl messen kann, ja mancher gewaltig überlegen ist, und es ist daher durchaus berechtigt, sie, ganz abgesehen von ihrer Würde als heiliges Buch zweier Religionsgemeinschaften, unter dem Gesichtswinkel einer Weltlitteratur zu betrachten.

Aber anderseits hat diese Eigenschaft als heiliges Buch uns auch neue und grofse Schwierigkeiten erst geschaffen. Auf dem langen Wege bis zur endgültigen Einzwängung in diese neue Form, die den Vorteil bot, eine unbegrenzte Dauer zu verbürgen, hat der verarbeitete Stoff durch so viele Hände gehn und sich so viel Kneten und Modeln gefallen lassen müssen, dafs es schwer, oft unmöglich ist, seine ursprüngliche Gestalt herauszuerkennen oder wiederherzustellen. Und was uns endlich erhalten geblieben, ist weiterhin bis auf den heutigen Tag nicht nur von den Juden, sondern mehr noch von den Christen, die es als heiliges Buch übernahmen, so oft mit Spaten und Sieb,

mit Lampe und Schmelztiegel, mit Skalpell und Mikroskop durchforscht worden, daſs es gleichsam in seine Atome aufgelöst vor uns liegt und kein Bestandteil mehr am anderen haften will. Die übergroſse Liebe, die gar zu eifrige Anteilnahme, die diesem Schrifttum zuteil geworden, ist nachgerade in eine Zweifelsucht umgeschlagen, der nichts mehr als sicher, alles als möglich erscheint, und jeder feine Kopf macht sich selbst zum Fundament eines ganz neuen Baues aus den alten Stoffen. Die Aufgaben, die dem Litterarhistoriker daran entgegentreten, sind so verwickelt, die Vorarbeiten so umfassend, daſs eine zusammenhängende Darstellung des Werdens, eine wirkliche Geschichte der hebräischen Litteratur nur äuſserst selten gewagt worden ist. Der akademische Unterricht und die Lehrbücher lassen es in der sogenannten »Einleitung in das Alte Testament« wesentlich bei der Analyse der einzelnen überlieferten Gröſsen bewenden und tun wohl daran, weil nur solche Arbeit zu eigener Überzeugung führen und zur Mitarbeit befähigen kann.

Für den Zweck dieser Sammlung ist ein solches Verfahren ausgeschlossen. Wir können den Leser weder anhalten, unsere Analysen selbst zu wiederholen und nachzuprüfen, noch ihm die Fülle der verschiedenen Ansichten vorführen und ihn zuschauen lassen, wie wir uns unter Angriff und Abwehr nach rechts und links den Weg durch ihre Reihen bahnen. Wir sollen und müssen vielmehr im wesentlichen eine geschlossene Ansicht darbieten. Von dem Leser müssen wir das Vertrauen in Anspruch nehmen, daſs wir die Fundamentierungsarbeiten unsererseits gewissenhaft und haltbar durchgeführt haben. Das muſs und darf auch der Verfasser dieses Buches. Fuſsend auf der erfolgreichen Vorarbeit von mehr als einem Jahrhundert, darf ich mich nun schon auf ein Menschenalter eigener Mitarbeit an den Aufgaben unserer Wissenschaft berufen und kann für zahlreiche und wesentliche Abschnitte meiner Darstellung auf die eingehende Begründung in anderen Veröffentlichungen von meiner Hand hinweisen. Den vielfachen Einzelarbeiten gegenüber ist es mir eine Freude, einmal zusammenfassen zu dürfen und dabei zu zeigen, wie jene Einzelergebnisse sich einem möglichen Bilde der Gesamtentwicklung ungezwungen eingliedern.

Für die Bewältigung des ganzen Umfangs wollte die Zeit, die mir zu Gebote stand, nicht ausreichen. Meinem Freunde

D. Alfred Bertholet spreche ich hier den Dank dafür aus, daſs er mir die Behandlung des auſserkanonischen Schrifttums, der sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, abgenommen hat. Mit gutem Bedacht, um ihm keine lästigen Fesseln anzulegen, habe ich ihm für die Art der Behandlung keinerlei Wunsch geäuſsert, ja nicht einmal von der Anordnung meiner eigenen Arbeit vorher Kenntnis gegeben. Als durchaus selbständiger Forscher kann er nicht über alle Einzelfragen mit mir der gleichen Meinung sein; aber daſs er meine Arbeit in dem gleichen Geiste fortführen würde, war mir von vornherein gewiſs und wurde mir durch die fertige Arbeit vollkommen bestätigt.

Marburg, im September 1906.

K. Budde.

Inhalt.

Berichtigung.

Seite 24 Zeile 21 lies ʿᵉnû lâh.

Erstes Kapitel.

Der Kanon und seine Vorgeschichte.

Den Inbegriff der althebräischen Litteratur, soweit sie in der Ursprache erhalten ist, bilden »Die 24 heiligen Bücher« der jüdischen Gemeinde, von der christlichen Kirche »Das Alte Testament«, eigentlich »Die Bücher des Alten Testaments«, d. h. des Alten Bundes, genannt. Völlig abgeschlossen dem Umfang nach, unveränderlich in jedem Buchstaben seines hebräischen Wortlauts, liegt der heilige Kanon uns vor seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Voran »Das Gesetz« in seinen fünf Büchern. Es folgen »Die Propheten«, zuerst »die voranstehenden oder früheren«, d. i. die Geschichtsbücher Josua, Richter, Samuel, Könige, dann »die nachfolgenden oder späteren«, Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die Zwölf [Kleinen Propheten]. Endlich »Die [heiligen] Schriften«, Psalmen, Sprüche, Hiob, die fünf [Fest-]Rollen (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther), Daniel, Esra [nebst Nehemia], Chronik. Unmittelbar an den endgültigen Abschlufs des Kanons der Heiligen Bücher reihte sich die Niederschrift des neuen Kanons der Mischna, die ihrerseits wiederum den Text des Talmuds bildet. Eine neue Litteratur kann man darin kaum finden, da der Talmud im Grunde nichts sein will als die authentische Interpretation des im Kanon enthaltenen Gesetzes samt dem ganzen Material der Motive und Kontroversen, die sich daran knüpfen. In einer nicht rezipierten Mischnatradition (Traktat Baba Bathra 14b. 15a) wird die vollständige Liste der kanonischen Bücher aufgeführt; geringfügige Abweichungen der

Reihenfolge innerhalb des zweiten und dritten Teils bilden von da an den einzigen Spielraum, den die Synagoge offen läſst.

Daſs es sich hier nicht um ein rein zufälliges Zeugnis für einen längst feststehenden Tatbestand handelt, daſs vielmehr die Zeit der Mischna wirklich Epoche macht, läſst sich beweisen. Zunächst, was den Text angeht. Bis in diese Zeit und nicht weiter hinauf läſst sich seine starre Einheitlichkeit verfolgen. Eine synagogale Überlieferung, deren älteste Bezeugung (Jerusch. Megilla 4, 2) bis zur Mischna zurückreicht, berichtet, ausdrücklich freilich nur für das Gesetz, daſs damals aus drei vorliegenden Handschriften der authentische Text hergestellt worden sei, indem man jedesmal der Lesart den Vorzug gab, in der zwei unter ihnen gegen die dritte übereinstimmten. Mag die Fassung halb sagenhaft sein: daſs damals dem Schwanken der Textüberlieferung ein Ende gemacht wurde, bleibt als fester Kern bestehn. Ebenso sicher ist es, daſs damals der Umfang des Kanons endgültig festgelegt wurde. Eine Streitfrage wenigstens wurde um 125 n. Chr. noch einmal aufgerührt und erledigt, die Frage, ob auch das Hohelied und der Prediger den Heiligen Schriften zuzuzählen seien. Die Frage wurde bejaht, nicht durch neuen Beschluſs, sondern durch Anrufung der früheren Entscheidung, die auf dem Tage zu Jamnia (zwischen 70 und 100 n. Chr.) gefällt war (Mischna, Jadajim III, 5). Wir finden keinerlei Spur, daſs irgendein Buch sich vergeblich um die Aufnahme in den Kanon beworben hätte; das Umgekehrte, die Anfechtung der kanonischen Würde noch andrer Bücher auſser diesen beiden, reicht in frühere Zeiten zurück und hat gewiſs nur in wenigen Fällen eine nennenswerte Bedeutung gehabt[1]).

Nun brauchte dieser endgültige Abschluſs der Kanonbildung nicht ohne weiteres den Untergang der übrigen damals vorhandenen hebräischen Schriftwerke zur Folge zu haben. Daſs es so weit in der Tat gekommen ist, dazu muſsten eine Reihe von verhängnisvollen Umständen zusammenwirken. In der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 n. Chr. und dem Nachspiel in dem Aufstand der Jahre 133—135 hatte die tatendurstige, enthusiastische Richtung innerhalb des Judentums eine tödliche Niederlage

---

[1]) Näheres vgl. in des Verfassers Schrift Der Kanon des Alten Testaments. Gieſsen 1900.

erlitten. Übrig blieb der passive Widerstand, der zähe Konservatismus, die starre Rechtgläubigkeit. Mit jener Richtung und ihren Vorkämpfern hatte auch das Schrifttum, in dem sie vertreten war, das der Apokalypsen insbesondere, sein Urteil empfangen. Man wurde miſstrauisch gegen alle neuen Erscheinungen, die neben den alten hochheiligen Büchern einen Platz für sich begehrten. Und das um so mehr, weil das Christentum, in seinen Anfängen vornehmlich aus den breiten Volksschichten der palästinischen Judenschaft sich rekrutierend, dieses Schrifttum für sich in Anspruch nahm und ausdeutete, es vermehrte und umbildete. In dem schweren Kampf mit der vordringenden Kirche brach die Synagoge alle Brücken hinter sich ab, sie zog sich ausschlieſslich auf die ferne Vergangenheit und den alten Besitz hochheiliger Bücher zurück und sammelte fortan alle geistige Tätigkeit einzig und allein auf deren Auslegung und Verwertung. So kommt es, daſs wir die jüdische Litteratur der Jahrhunderte um Christi Geburt nur aus den Übersetzungen kennen, die uns durch die christlichen Kirchen der verschiedensten Länder überliefert worden sind. Der letzte Abschnitt dieser Litteraturgeschichte wird sich damit zu beschäftigen haben. Den Grundbestand dieses ausgedehnten Schrifttums bilden die sogenannten Apokryphen, die schon von der Griechisch redenden Judenschaft Ägyptens neben den kanonischen Büchern in der ältesten griechischen Übersetzung, der sogenannten Septuaginta (LXX), überliefert waren. Von diesen ist uns ein einziges Buch, das Buch Jesus Sira, durch glückliche Funde der allerjüngsten Zeit [1]) zum gröſseren Teil im hebräischen Urtext wiedergeschenkt worden. Man hüte sich, daran groſse Hoffnungen zu knüpfen; denn es ist keineswegs als ein Zufall zu betrachten, daſs gerade dieses Buch erhalten blieb. Ist es doch ein schlichtes Sitten- und Ermahnungsbuch für die Gegenwart, das sich selber mit allen Fasern an die groſse Vergangenheit anklammert und dem heiligen Kanon nur Handreichung tun will.

Ist nun der Schade, den der Eifer jüdischer Rechtgläubigkeit durch die Verleugnung fast aller Schriften der letzten vorchristlichen Jahrhunderte angestiftet hatte, mindestens zu einem

---

[1]) Von 1896 an. Die Reste stammen aus dem Nebenraum (Genîza) einer alten Synagoge in Kairo.

grofsen Teile durch die Schonung und Pflege seitens des Christentums gut gemacht, so braucht man nicht zu fürchten, dafs dem sichtenden Auge auch altes Gut zum Opfer gefallen wäre. Denn nicht die Strenge, sondern die Milde behielt den Sieg; dafür bürgt die Entscheidung über Hoheslied und Prediger. Zwei recht späte Bücher, ein durchaus profanes und ein aufs äufserste skeptisches, positiver Religion gründlich abgeneigtes, sind hier in den heiligen Kanon aufgenommen worden; ja ihre Aufnahme wurde bei der letzten Entscheidung mit glühendem Eifer durchgesetzt. Und doch dürfte dafür nichts andres bestimmend gewesen sein als die vermeintliche Abfassung durch Salomo, deren Behauptung zu beiden Büchern erst nachträglich, rein äufserlich hinzugekommen ist und sich von selbst widerlegt. Das zeigt, wie sehr man bereit war, alles, was als alt erschien, eben darum auch für heilig zu halten und dem Kanon einzuverleiben. Eine sehr einfache Gedankenverbindung liegt dem zugrunde. Heiligkeit der Bücher bedeutete der Synagoge Herkunft von Gott selber, dafs Gott in ihnen rede, dafs sie durch den Heiligen Geist eingegeben seien. Ist doch der christliche Begriff der Inspiration einfach von der Synagoge übernommen. Nun ist der Heilige Geist, der in der Schrift redet, kein andrer als der prophetische Geist; dieser aber hat nur bis auf Esra gewirkt, d. h. bis zur endgültigen Einsetzung des Gesetzes, das von da an die göttliche Führung des Volkes Israel allein übernahm. Heilige Schriften können also nicht später als Esra geschrieben sein; alle, die es sind, dürfen keinen Anspruch auf Heiligkeit erheben [1]). Wir begreifen nun, warum die Makkabäerbücher, warum Jesus Sira und andere keine Aufnahme gefunden haben; denn sie sagen es offen heraus, dafs sie einer späteren Zeit entstammen. Dafs Apokalypsen, wie Henoch, IV. Esra, die Baruchapokalypse mit ihrem Anspruch nicht anerkannt wurden, erklärt sich teils aus dem Wissen um ihre späte Entstehung, teils aus dem Mifstrauen gegen diese Litteratur. Wenn aber Hoheslied und Prediger teils umgedeutet, teils abgeschwächt wurden, um nicht draufsen bleiben zu müssen, so bezeugt das eine grofse Bereitwilligkeit, die Begriffe heilig und alt gleich-

[1]) Vgl. den Beweis für diese Sätze in meiner Schrift „Der Kanon des Alten Testaments,“ S. 2. 50 ff.

zusetzen, also alles aus dem höheren Altertum Überlieferte unter die Heiligen Bücher zuzulassen und es mit dem Schein des Altertums dabei recht leicht zu nehmen. Dasselbe liefse sich an der Hand des Buches Daniel, der Chronik, der Psalmen beweisen.

Für die Verkürzung des althebräischen Schrifttums auf den Umfang, der uns im Kanon des Alten Testaments erhalten geblieben ist, haben wir eine viel frühere Zeit verantwortlich zu machen, die der Zerstörung des Reiches Juda durch die babylonisch-chaldäische Macht im Anfang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. In der Tat war der Zusammenbruch des Jahres 586 v. Chr., in dem Jerusalem und sein Tempel zerstört wurde, ein so vollständiger, dafs man schon die Fortführung der Vornehmen Judas mit König Jojachin i. J. 597 zu Hilfe nehmen mufs, um es zu erklären, dafs uns so viel von der vorexilischen Litteratur Israels erhalten geblieben ist. Ist insbesondere eine nennenswerte Profanlitteratur vorhanden gewesen, was wir nicht wissen, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie bei einer so gründlichen Vernichtung alles Lebens unterging. Was verschont blieb, wird seine Erhaltung der höchsten Pietät, einem eigentlich religiösen Triebe zu danken haben, und so gibt es sich von selbst, dafs nur religiöse Litteratur die Zerstörung überlebte. Wir haben Ursache uns zu freuen, dafs dieser Begriff noch so weit gefafst wurde. Das zeigt schon das Seitenstück, das uns zu Gebote steht. Denn der Vernichtung Judas ging die des Reiches Israel i. J. 722 vorauf. Sicherlich hat das Nordreich eine blühende Litteratur besessen. Was davon erhalten bleiben sollte, mufste über die Grenze, nach Juda hin, gerettet werden. Aber nichts ist uns geblieben als das Buch Hosea, die elohistische Quelle des Hexateuchs und der nächstfolgenden Bücher, und eine Reihe von volkstümlichen Erzählungen im Rahmen des Königsbuchs.

Die Verbannung verpflanzte das litterarische Leben Israels für lange Zeit an die Ufer des Euphrat, und auch nachdem sich seit 538 in und um Jerusalem wieder eine jüdische Gemeinde gebildet hatte, zum Teil aus den Nachkommen der in der Heimat Verbliebenen, zum besseren Teil aus Heimgekehrten, blieb doch die eigentliche Werkstatt für das hebräische Schrifttum der ferne Osten. Lange Zeit überwog die Arbeit an dem Gesetz, das in Zukunft das Leben Israels unter der Fremdherrschaft regeln

sollte. Daran entwickelte sich und darauf beschränkte sich zunächst der Begriff des Heiligen Buches. Aber als um 400 die Arbeit daran der Hauptsache nach getan war, fand sich leicht die Möglichkeit, auch die Gottesworte der Propheten, die die Zeit von Mose bis auf Esra ausfüllten, und die Geschichtsbücher, die von ihnen vornehmlich zu erzählen schienen, demselben Begriff unterzuordnen und aus ihnen eine zweite, dem Gesetze beigeordnete Sammlung Heiliger Bücher zu gestalten. Und endlich wurde alles Sonstige, was aus jener Heiligen Zeit der Offenbarung Gottes durch das Wort zu stammen schien, zu einer dritten Sammlung Heiliger Schriften zusammengefügt, die jenen beiden ersten angeschlossen wurde und noch auf einige Zeit hinaus die Möglichkeit einer Vermehrung darbot.

In den Flufs dieses letzten Prozesses versetzt uns das Buch Jesus Sira, das im Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr., etwa zwischen 190 und 170, entstanden sein mufs. Gegen Ende seines Buches, in Kapitel 44—49, stimmt der Verfasser einen Hymnus auf die frommen Männer der Vorzeit an, der im engsten Anschlufs an den Wortlaut der Heiligen Bücher verläuft. So bürgt uns dieser Hymnus zunächst für das ganze Gesetz, dann für die alten Geschichtsbücher und für die Propheten. Jesaja, Jeremia, Hesekiel, »Die Zwölf Propheten« (49, 10), so folgen sie aufeinander. Von den letzteren wird keiner mit Namen genannt; damit ist unwiderleglich bewiesen, dafs das Buch der Zwölf, von der Synagoge stets nur als ein einziges gezählt, geschlossen vorlag, und damit der ganze Kanon der Propheten. Anders steht es mit den Schriften. Der Hymnus erwähnt und preist (49, 9) Hiob bei Hesekiel, der seiner Erwähnung tut; dann, hinter den kleinen Propheten, Serubbabel, Ješua, Nehemia (49, 11—13). Bei David (47, 8—10) ist von seinen Psalmen die Rede und von seiner Fürsorge für den Gottesdienst, von der die Chronik berichtet; bei Salomo von seinen Liedern, Spruchreden, Rätseln und Lehrsprüchen (47, 15. 17). Damit sind die Bücher Hiob, Chronik, Esra, Nehemia, Psalmen und Sprüche ausreichend sicher bezeugt. Es fehlen jedenfalls die Bücher Ruth, wofür Boas, Esther, wofür Mordekaj, Daniel, der selbst zu erwähnen gewesen wäre. Für Hoheslied und Prediger liegt kein ausreichendes Zeugnis vor, und aus dem späten Streit um ihre Hochheiligkeit gewinnen wir für sie kein günstiges Vorurteil. Bei allen diesen Büchern

handelt es sich um die spätesten Schriften, die das Alte Testament in sich schliefst; bei einigen läfst sich der Beweis führen, dafs sie um 200 v. Chr. noch nicht vorhanden waren. Der Kanon der Schriften ist also sicher erst zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. abgeschlossen worden[1]). Damit haben wir den Zeitpunkt an der Schwelle der Mischna wieder erreicht, von dem wir zu Anfang ausgingen, den tiefen Einschnitt, von dem an das Ganze als der Heilige Kanon, unveränderlich bis auf den Buchstaben, weiter überliefert wurde.

Zweites Kapitel.

Älteste Dichtungen.

»Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts.« Dieser Ausspruch J. G. Hamanns (1730—1788), von dem man eine neue Epoche, wenn nicht gar den ersten Anfang der allgemeinen Litteraturgeschichte datieren kann, behält seine Wahrheit bei allen Völkern. Im Leben eines ursprünglichen Volkes nimmt alle Rede, die für einen gröfseren Kreis und für das Gedächtnis bestimmt ist, dichterische Form an, sie wird zum Singen und Sagen. Wenn wir daher mit der Litteraturgeschichte des Volkes Israel bei der Dichtung einsetzen, so sind wir mindestens sicher, in der Gattung nicht fehlzugreifen. In der Tat stofsen wir auch bei Israel auf keine Zeit, die der dichterischen Rede nicht mächtig war. Alles Älteste, was wir von ihm besitzen, hüllt sich in dichterisches Gewand; die frühsten Bücher, die uns sicher bezeugt sind, waren Liedersammlungen. Greifen wir sofort in das volle Leben hinein. Wir haben in Richt. 5 ein Lied zur Feier des Sieges, den Barak ben Abinoam über den Kanaaniterkönig Sîsera erfocht, eines der ältesten Litteraturdenkmäler Israels, zweifellos um 1100 v. Chr. gesungen[2]). Schon darin wird ein weitgehender und tief ein-

---

[1]) Über das Zeugnis, das der Prolog des Buches Jesus Sirach, nach 132 v. Chr., ablegt, vgl. meinen Kanon, S. 55.

[2] Über ganz haltlose Zweifel daran vgl. Budde, Das Buch der Richter im Kurzen Hand-Commentar zum Alten Testament, S. 39 f.

schneidender Gebrauch des Liedes im Volksleben Israels bezeugt:

Die ihr reitet auf rötlichen Eselinnen,
Die ihr sitzet auf Teppichen,
Und ihr Wegewanderer, singet!
Horch, wie sie jubeln beim Herdentränken!
Da besingt man die Heilstaten Jahwes,
Seine Taten an der Bauerschaft in Israel[1])!

Sein eigenes Lied hört der Dichter von Zeitgenossen und kommenden Geschlechtern singen, im Hause und auf den Strafsen, in Städten und Dörfern, ja in der Steppe bei den Herden. Wie ein Lauffeuer wird das Lied sich verbreiten. Wie das möglich ist, auch darüber gibt uns der Text eine Andeutung. Mit den nächsten Zeilen beginnt die eigentliche Erzählung der Befreiungsschlacht:

Hurtig, hurtig, Debora,
Hurtig, hurtig, singe dein Lied[2])!

Das ist nicht, wie man irrig angenommen, der Triumphgesang, es ist vielmehr das Werbelied, mit dem die Seherin die einzelnen Stämme zur gemeinsamen Tat aufgerufen hat. Dafs sie es getan, dafs sie damit die Stämme unter Baraks Führung geeinigt, das ist eben ihr unsterblicher Ruhm, dem sie bei der Nachwelt gleichen Rang verdankt wie die streitbaren »Richter«. Natürlich hat sie das Lied nicht selbst überall vortragen können; sie hat sangeskundige Boten damit ausgesandt. Wir glauben sie wandern zu sehen, einmal werden wir zu Zeugen ihres Mifserfolgs gemacht:

---

[1]) Zur Begründung der meisten Lesarten, die hier und weiterhin befolgt sind, muß ich auf meinen eben erwähnten Kommentar zum Richterbuch verweisen. Noch sei hinzugefügt, daß *Jahwe* die richtige Aussprache des heiligen Gottesnamens Israels ist. Das uns gewohnte *Jehova* ist eine Unform; sie schiebt den Konsonanten des heiligen Namens die Vokale des hebräischen Worts für Herr (*adonáj*) unter, das der Jude an Stelle des heiligen Namens zu lesen verpflichtet ist.

[2]) Aus den besten Textzeugen neben dem hebräischen Text läßt sich ein abweichender Wortlaut gewinnen, dem ich den Aufruf an den Heerführer gleich folgen lasse:

Hurtig, hurtig, Debora,
Ruf wach die Myriaden Israels!
Mutvoll erhebe Dich, Barak,
Fang ein, die Dich fingen, Sohn Abinoams!

Auch bei diesem Wortlaut bleibt der Sinn der gleiche, ja er wird noch deutlicher; nur der Name »Lied« geht verloren.

Ruben, was hockst du zwischen den Pferchen,
Zuzuhören den Hirtenflöten? —
In den Gauversammlungen Rubens
Ist man grofs in Bedenklichkeiten!

Dafs Israel schon in den ältesten Zeiten eine Sängerzunft hatte, d. h. Leute, die zugleich selbst der Kunst mächtig waren und einen Schatz von Liedern aufgespeichert hatten, aus dem sie nach Wunsch zu spenden pflegten, wie die Sänger Homers oder die fahrenden Spielleute des deutschen Mittelalters, dafür haben wir mehr als ein Zeugnis. In der Stammtafel Kains, einem uralten Stück, das Israel von seinen Lehrmeistern in der Jahwereligion, dem nomadischen Stamme der Keniter (= Kainiten), übernommen hat, tritt die Kunst der Musik gleichzeitig mit dem Hirtenleben und dem Schmieden der Metalle in die Welt ein, und von ihrem Erfinder Jubal stammen ganze Geschlechter von Musikern ab (Gen. 4, 21). Musik und Dichtkunst aber sind in alten Zeiten untrennbar verbunden, eine ohne die andere nicht denkbar. Weiter heifst es in Num. 21, 27 bei der Einführung eines kriegerischen Liedbruchstücks:

Darum singen die Dichter:

Das will nicht sagen, dafs zu irgendeiner Zeit ein Dichter dieses Lied gesungen, d. h. gedichtet habe, sondern dafs man es rings im Lande von den fahrenden Sängern vernehmen könne. Ohne Zweifel waren diese Sänger eine Macht, die stärksten Hebel der öffentlichen Meinung, besonders in den Zeiten nationaler Entscheidungen. Sie galten eben als Wissende genau wie der *Schâir* der alten Araber, von dem der Stamm einen wirksamen Spruch begehrte, wenn er sich auf eine Fehde begab. Denn eben darum heifst Debora aufserhalb des Liedes, in der Erzählung, nach dem späteren Sprachgebrauche Prophetin *(išša nebîa)*, weil sie als Dichterin seherisch begabt ist. Der Vergleich mit der Rolle des *Schâir*, wie Brockelmann sie in dieser Sammlung so schön gezeichnet hat[1]), läfst sich in der Tat im Alten Testament vollständig durchführen. Das Schmählied und sein Widerpart, das Prahl- und Preislied, liegen auch hier auf dem tiefuntersten Grunde der volkstümlichen Dichtung. Das eigentliche Wort für Gedicht und Dichter

---

[1]) Die Litteraturen des Ostens, Sechster Band, zweiter Halbband, Geschichte der arabischen Litteratur, Seite 7.

ist *mašāl* und *mošēl,* das letztere auch in der angeführten Stelle Num. 21, 27. Zum Gedicht werden aber heifst dem Schmählied verfallen, und das ist ein trauriges Geschick, ein Gegenstand der Unheilsverkündung und der schmerzlichen Klage (Jer. 24, 9. Hes. 14, 8. Dtn. 28, 37. Ps. 44, 15). Als König Balak von Moab dem Ansturm Israels unter Moses Führung zu erliegen fürchtet, sendet er Boten weithin zu dem berühmten Seher Bileam und läfst ihm sagen: »Komm doch und verfluche mir dieses Volk . . . denn ich weifs, wen du segnest, der ist gesegnet, und wen du verfluchst, der ist verflucht« (Num. 22, 1—6). Viermal »hebt er an sein Gedicht«; aber jedesmal zwingt ihn Jahwe zu segnen statt zu fluchen und damit Israel immer höher zu heben, bis zu dem Spruch über König Davids Herrlichkeit:

Ich seh ihn, doch nicht heute,
Ich schau ihn, doch nicht nahe:
Ein Stern strahlt auf aus Jakob,
Ein Zepter ersteht aus Israel,
Das zerschmettert die Schläfen Moabs
Und den Schädel aller Hochmutssöhne [1]).

Es ist nicht wohl möglich, die geheimnisvolle Macht des Dichters anschaulicher zu zeichnen, als es in dieser Erzählung aus dem Sagenkreise der Einwanderung geschieht. Wie hier der Moabiterkönig, so wird das Volk Israel selbst in ungezählten Fällen verfahren sein, dafs es nämlich den Dichterspruch anrief, um eigenes und fremdes Geschick damit günstig und ungünstig zu bestimmen.

Nur eine andere Wendung desselben Brauchs ist es, wenn Preis und Rüge nach einer Schlacht durch Dichterspruch verteilt wird. Dabei kann die Stimme des Volkes ungehemmt und unbeeinflufst zur Geltung kommen; dem Weibe hat man dafür ein gewisses Vorrecht zugestanden [2]). Dreimal begegnet uns der Reigen der Frauen und Jungfrauen, der den Triumphgesang anstimmt. Zuerst finden wir Ex. 15, 20, nach dem Durchzug durch das Schilfmeer, Mirjam, Mose's Schwester, an der Spitze der Weiber. Nur Jahwe gibt sie die Ehre:

---

[1]) Das letzte Wort unsichere Übersetzung eines ebenso unsicheren Textwortes.

[2] Auch bei den Arabern gebührt den Frauen ein großer Anteil an der Siegesfeier.

Singet Jahwe, denn er ist hoch erhaben,
Rofs und Reiter warf er ins Meer[1].

Das zweite Mal, ohne Anführung des Wortlauts, begegnen wir der Tochter des Richters Jephtah, die sich selbst mit ihrem Preislied das Todesurteil spricht (Richt. 11, 34 ff.). Endlich, und diesmal mit einem echten Preisliede, empfangen die Weiber Saul und David nach dem Siege über die Philister (I. Sam. 18, 6 f.):

Saul erschlug seine Tausende,
Doch David seine Zehntausende.

Aber neben solchem unwillkürlichen Ausbruch kam es doch ohne Zweifel, besonders wo ernster Wettbewerb zwischen Personen oder verschiedenen Heerhaufen stattfand, auch zur eigentlichen Preisverteilung, einer feierlichen Handlung, wie sie auch bei den Griechen nach den Siegen über die Perser vollzogen wird. Wir haben alle Ursache anzunehmen, dafs in Israel die Entscheidung regelmäfsig in dichterische Sprüche gefafst wurde; aber selten wird sich daraus ein so grofsartiges Kunstwerk gestaltet haben, wie es uns in Gestalt des Debora-Liedes Richt. 5 überliefert ist. Grundlage und Hauptbestand bilden darin durchaus Preis- und Rügesprüche, bis zu Fluch und Segen; sie nehmen in V. 12—19. 23—30 den gröfsten Raum ein. Zum Schlusse spinnt sich der Preis der höchsten persönlichen Tapferkeit zu einem Stück von epischer Breite und dramatischer Wucht und Lebendigkeit aus. Aber alle diese Sprüche begegnen uns eingefügt in eine umfassende Darstellung von Not und Hilfe, die nach Inhalt und Form gleich gewaltig ist. Der urwüchsigste religiöse Glaube vereinigt sich darin mit schlichter Darstellung des greifbar wirklichen Hergangs. Der dichterische Fortschritt wird überall mit demselben, höchst ursprünglichen Mittel erreicht, dem des Kontrastes. In immer neuen Gedankensprüngen werden wir fortgerissen, und keinen Augenblick, bis zum Schlusse, erlahmt der Schwung der Darstellung.

Durch sein Erscheinen im Gewitter hat Jahwe den Sieg beschert, darum ihm zuerst die Ehre!

Höret, ihr Könige, lauschet ihr Fürsten:
Ich will Jahwe, ihm will ich singen,

---

[1]) Nur dies kleine Stück ist alt; das längere Lied Mose's, V. 1—18, ist erst spät aus den kurzen Zeilen herausgesponnen.

Will spielen Jahwe, dem Gotte Israels.
Jahwe, da Du auszogst vom Seïr,
Einherschrittst vom Gefilde Edoms,
Erbebte die Erde, derweil die Himmel troffen,
Ja die Wolken troffen von Wasser;
Die Berge rannen vor Jahwes Erscheinen,
Vorm Erscheinen Jahwes, des Gottes Israels.

Und nun die Schilderung der Not Israels unter dem Druck der Kanaaniter, in kurzen, markigen Zügen, leider hie und da stark verdorben und nur durch Vermutung herzustellen[1]).

In den Tagen des Schamgar ben Anat,
In der Jaël Tagen ruhten die Karawanen,
Und die Wegewanderer schlichen
Abseits auf gewundenen Pfaden.
Es ruhte der Ackerbau in Israel,
Es ruhten * * *,
Die Gottesschlachtungen ruhten,
Aus ging das Gerstenbrot —
Nicht Schild noch Speer war zu sehen
Bei vierzigtausend in Israel.

Ganz unvermittelt setzt dann der Lobpreis für den wunderbaren Umschwung ein, die Vision gleichsam, wie man den Sieg in ganz Israel feiern wird. Der Hauptbestand davon ist schon zu Anfang dargeboten, ebenso die Einleitung zur Schilderung des Kriegs durch den Anruf der beiden Anführer Debora und Barak. Dann ziehen die kampfbereiten Stämme an uns vorüber zur Schlacht, einzeln genannt, je mit ihrem Beiwort. Nachdem der Zug sich vor der Zeit geschlossen, folgt notwendig die Rüge der säumigen Stämme, die dem Aufgebot nicht gefolgt sind. Auch davon habe ich den Spruch über Ruben schon angeführt. Den Gegensatz zu der Rügeliste bildet die Zuteilung des Preises an die beiden tapfersten Stämme, und damit werden wir dann mitten in die Schlacht versetzt:

Sebulûn ist der Stamm, der dem Tod sich geweiht,
Und Naphtali auf den Höhen des Schlachtfelds.
Die Könige kamen, sie stritten,
Ja, da stritten die Könige Kanaans,
Bei Taänāk, an den Wassern Megiddos:
Silberbeute holten sie nicht.
Vom Himmel her stritten die Sterne,
Aus ihren Bahnen stritten sie wider Sîsera.

---

[1]) In 7 b wird der Zusammenhang überdies durch eine Glosse unterbrochen.

Da stampften die Hufe der Rosse,
Der Galopp, der Galopp seiner Renner:
Der Kisonbach riſs sie fort,
Ein streitbarer Bach ist der Kison[1]).

In Fluch und Segen wird endlich die Schluſssumme gezogen. Der Fluch trifft eine Stadt, die sich, zweifellos unter erschwerenden Umständen, der Teilnahme an der Schlacht entzogen hat; den Segen, das heiſst den Preis der höchsten persönlichen Tapferkeit erhält ein Weib und nicht einmal eine Israelitin, weil sie den König Sisera selbst auf der Flucht erschlagen hat.

Fluchet Meros, spricht der Engel Jahwes,
Fluchet, fluchet seinen Bewohnern,
Daſs sie Jahwe nicht zu Hilfe gekommen,
Jahwe zu Hilfe mit Kriegern!

Gesegnet unter den Weibern sei Jaël,
Das Weib Hebers des Keniters,
Unter den Weibern in Zelten sei sie gesegnet!
Wasser begehrt' er, Milch gab sie,
In kostbarer Schale kredenzte sie Sahne.
Ihre Hand, sie greift nach dem Zeltpflock,
Ihre Rechte nach dem Hammer der Werkleute,
Sie schlägt zu und zerschellt ihm den Kopf,
Zerschmettert, spaltet seine Schläfe.
Ihr zu Füſsen brach er nieder, fiel, lag da,
Wo er niedergebrochen, da lag er gefällt. —

Aus dem Fenster schaut sie, späht,
Die Mutter Siseras durch das Gitter:
Warum verzieht sein Wagen zu kommen,
Warum säumt der Hufschlag seines Gespanns?
Die Weiseste ihrer Damen erwidert ihr,
Auch sie selbst gibt sich Antwort auf ihre Frage:
Werden sie nicht Beute zu verteilen finden?
Ein, zwei Weiber auf jeden Kopf,
Beutegewänder für Sisera,
Gestickte Tücher für meinen Hals?

Das ist der Schluſs. Die beiden Zeilen, die noch folgen, haben späten Klang; sie sind zugesetzt, um die Wirkung abzuschwächen und religiösen Empfindungen das letzte Wort zu lassen. In grauser Schadenfreude verklingt das alte Lied: wir meinen den Beifallssturm losbrechen zu hören, den wildesten Jubel, wie V. 11 ihn voraussieht.

---

[1]) Ich lasse V. 21 und 22 die Stelle tauschen.

Wir können dem Debora-Liede im Alten Testament nichts Ebenbürtiges zur Seite stellen: was zeitlich für uns am ersten Anfang steht, bezeichnet künstlerisch das letzte Ende des Geleisteten. Wir können und müssen nur schliefsen, dafs uns viel von ähnlichem Rang verloren ist. Als besonders glückliche Fügung haben wir es zu preisen, dafs das Stück für sich überliefert wurde, lose angehängt an die abgeschlossene Erzählung von der Schlacht, die aus andrer Quelle in Kapitel 4 geboten wird, nicht aber selbst dafür verwertet oder in Bruchstücken dem Berichte eingefügt ist. Nur daraus läfst es sich erklären, dafs das Lied vollständig und in wesentlich ursprünglicher Gestalt erhalten blieb.

Die Regel wird das schon im Altertum nicht gewesen sein. In den meisten Fällen werden die Lob- und Rügesprüche allein in der Erinnerung gehaftet und sich als kürzester Inbegriff der Anschauungen und Hoffnungen Israels festgesetzt haben. Losgelöst von dem Boden, auf dem sie erwachsen waren, mufsten sie sich dann mit den wechselnden Zeiten und Verhältnissen auch vielfachen Wechsel ihrer Fassung gefallen lassen. Gern flocht man sie an geeigneter Stelle in die Geschichtsüberlieferung ein. Damit war freilich stets die Gefahr verbunden, dafs die Stücke in eine neue, unrichtige Beleuchtung gestellt wurden. Trotzdem müssen wir dieses Verfahren noch preisen, weil uns die meisten nur dadurch erhalten geblieben sind. Das ursprünglichste von allen, das wahre Muster des Prahlspruchs eines Nomadenstamms[1]), findet sich in derselben Stammtafel der Kainiten, die vom Ursprung der Dichtkunst berichtet, Gen. 4, 23 f.:

Da sprach Lamech:

> Ada und Zilla, hört meine Stimme,
> Ihr Weiber Lamechs, lauscht meiner Rede:
> Einen Mann erschlag ich für meine Wunde,
> Und ein Kind für meine Strieme.
> Wenn siebenfach sich Kain rächt,
> So Lamech siebenundsiebzigfach.

Ein einzelner Zweig des Volkes rühmt sich der besonderen Strenge seiner Blutrache, von den Tapferen will er der Tapferste sein. An der jetzigen Stelle dagegen soll die Erfindung der

---

[1]) Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 8 f.

Schmiedekunst und damit der Metallwaffen durch dies Liedchen verherrlicht werden. Ismaels Horoskop, herb, aber voll Achtung vor dem mannhaften Volke, hat sich in Gestalt eines Gottesspruchs erhalten, den seine Mutter vor seiner Geburt erhält (Gen. 16, 12), ähnlich das der feindlichen Zwillinge Edom und Israel in der eines Orakels, das die Mutter vor ihrer Entbindung einholt (Gen. 25, 23).

Die übrigen Sprüche dieser Art haben die Gestalt des Segens und Fluchs angenommen, die uns als höchste Steigerung von Preis und Rüge bereits im Debora-Lied und in den Bileamsprüchen begegnet sind. Zur ständigen Form werden sie im Munde der nächsten Verwandten, die in entscheidender Stunde das Geschick der Ihrigen unausweichlich bestimmen. So (Gen. 24, 60) die Hausgenossen Rebekkas, als sie die Schwester dem Brautwerber anvertrauen:

Unsre Schwester bist du: werde zu Tausenden von Zehntausenden,
Und dein Same gewinne das Tor seiner Hasser!

Vor allem aber ist der Vater dazu berufen, so das Geschick seiner Kinder zu bestimmen. Kanaan mufs für alle Zeit seiner Brüder Knecht sein, weil sein Vater Noah den Schamlosen dazu verflucht hat (Gen. 9, 20—27); Edom mufs seinem Bruder Jakob dienen, weil er von ihm um den Segen des sterbenden Vaters betrogen ist (Gen. 27). In doppelter Fassung, aus den beiden alten Quellen, lesen wir diesen Segen über Jakob:

Wahrlich der Duft meines Sohnes
Ist wie der Duft des vollen Feldes,
Das Jahwe gesegnet hat.
Dir sollen Völker dienen
Und Nationen sich vor dir niederwerfen;
Die dich segnen, seien gesegnet,
Und die dir fluchen, verflucht!

Und, in diese Zeilen jetzt eingewebt, die andere Quelle:

Gott gebe dir vom Tau des Himmels
Und vom Fett der Erde,
Und Fülle von Korn und Most!
Werde zum Gebieter deiner Brüder,
Und deiner Mutter Söhne seien dir untertan.

Nur aus dieser zweiten Quelle haben wir auch den Spruch über Edom:

Ohne das Fett der Erde sei dein Wohnsitz,
Und ohne den Tau des Himmels droben,

Und von deinem Schwerte sollst du leben,
Und deinem Bruder sollst du dienen,
Doch wenn du einmal dich losreiſst,
Sollst du sprengen sein Joch von deinem Halse.

Auch das Hauptstück dieser ganzen Gattung, in dem sie sich zum Kunstwerk zu erheben versucht, liegt uns in zwei Fassungen vor. Das ist der Segen über die zwölf Stämme Israels, von der judäischen Quelle Jakob in den Mund gelegt, der der Überlieferung zufolge ihr leiblicher Vater war, von der ephraimitischen Quelle dem geistigen Vater des Volkes, dem »Mann Gottes Mose«. Es ist kein Zufall, daſs gerade diese beiden die Spender des Segens sind; kein dritter konnte neben ihnen in Betracht kommen. Aber nur durch den Wechsel des Redenden war es möglich, daſs uns Gen. 49 und Deut. 33 nebeneinander erhalten blieben. Und wie Mose später fällt als Jakob, so scheint auch seine Zukunftsschau weiter hinaus zu reichen; d. h. geschichtlich begriffen, daſs die Sprüche des Mosesegens der Niederschlag einer späteren Zeit sind als die des Segens Jakobs. Es ist höchst anziehend und lehrreich, die einander entsprechenden Stücke miteinander zu vergleichen. Im Jakobsegen müssen die drei ältesten Söhne Ruben, Simeon, Levi dem Königsstamm Juda das Erstgeburtsrecht abtreten; sie erhalten daher eher einen Fluch statt eines Segens, und Levi muſs sich mit seinem nächsten Bruder Simeon wegen der gleichen Freveltat zur Auflösung unter die andern Stämme verurteilen lassen. Im Segen Mose ist Simeon ganz verschwunden, der Fluch gegen ihn hat gründlich gewirkt. Levi aber, sein Genosse in Schuld und Strafe, steht strahlend da, für seine bewährte Treue belohnt mit dem Priestertum seines Gottes, zum Lehrer seiner Brüder geworden. Die Zeit hat eben einen groſsen Schritt vorwärts getan: die Reste Levis, des Leibstamms Mose's, die einst als besitzlose Beisassen Judas ein klägliches Dasein geführt hatten, sind unter den nördlichen Stämmen begehrte Leute geworden, weil sie als Hüter der echten Überlieferung über den Jahwedienst gelten. Dort in das Priestertum eingesetzt, wie uns Richt. 17 f. dafür ein Beispiel bietet, haben sie aus dem Aufschwung des getrennten Nordreichs den ganzen Vorteil gezogen. Genau umgekehrt Juda. In Jakobs Munde läuft sein Spruch auf das glänzende Königtum Davids aus, das nicht von ihm soll ge-

nommen werden. Der von Deut. 33 lautet von dem überlegenen Standpunkt des mächtigen Nordreichs aus geradezu mitleidig:

Höre, Jahwe, Judas Stimme
Und zu seinem Volke bring ihn herzu,
Mit deinen Händen streite für ihn
Und leih ihm Hilfe vor seinen Feinden!

Sind so die Sprüche über die wichtigsten Stämme aus den jedesmaligen Zeitverhältnissen frisch hervorgewachsen, so sind die der unbedeutenderen oder ferner liegenden gewiſs hie und da mühsam zusammengesucht. Die Abhängigkeit von dem Deboraliede, in dem alle Sprüche die Gegenwart spiegeln, ist deutlich zu erkennen, wenn man die Aussprüche in Gen. 49, 13 und Richt. 5, 17 miteinander vergleicht. Andere Sprüche, wie besonders der über Ruben (vgl. Gen. 49, 3 f. mit c. 35, 22), über Simeon und Levi (vgl. Gen. 49, 5—7 mit c. 34), über Dan usw. haben gewiſs einst zu gesonderten Überlieferungen gehört und sind erst aus ihrem Rahmen herausgelöst, um hier verwendet zu werden. Jedenfalls beweisen die beiden Stücke, welch reges Leben, welch unablässige Bewegung auf dem Gebiete der alten volkstümlichen Dichtung Israels herrschte.

Aber auch von der andern Gattung, die sich uns im Deboralied mit dem alten Preis- und Rügespruch zu einem lebensvollen Ganzen verwachsen zeigte, von der dichterischen Darstellung geschichtlicher Begebenheiten, finden wir weitere Spuren. Leider sind es meist nur kleine Bruchstücke, zum Teil völlig aus dem Zusammenhang gerissen und zugleich in sehr verwahrloster Gestalt überliefert. So handelt das Liedbruchstück Num. 21, 27—30 sicher von einem Kriege Israels, nicht von einem vormosaischen der Amoriter gegen Moab; aber nur vermutungsweise läſst sich die richtige Einordnung vollziehen. Wichtig ist das Stück auch durch die Überschrift »Darum singen die Dichter«, die ganz zu Anfang (S. 9) bereits verwertet wurde. Noch schlimmer steht es mit Num. 21, 14 f. Da wird uns mitgeteilt, daſs der Arnonfluſs die Grenze zwischen Israel und Moab bilde, und zur Bestätigung dafür wird ein Liedbruchstück angeführt. Da dies lediglich aus Ortsnamen besteht, wäre jeder Versuch der Einordnung vergeblich, wenn uns nicht die Überschrift wenigstens für die Gattung, der es angehört, einen Wink gäbe. Sie lautet: »Darum heiſst es im Buch der Kriege

Jahwes.« Die Kriege Jahwes sind die seines Volkes Israel, die Jahwe führt und entscheidet (vgl. u. a. I. Sam. 25, 28); also haben wir es auch hier mit dem Bruchstück eines Liedes zu tun, in dem ein Sieg Israels, sicherlich eben über Moab, gefeiert wurde. Und wenn es mit andern Stücken in einem Buch der Kriege Jahwes vereinigt war, so müssen wir annehmen, dafs es sich um eine Sammlung historischer Volkslieder handelt, deren Alter über das der Geschichtserzählung hinaufreicht. Neben dieser aber ist noch eine zweite bezeugt. Zunächst auch für ein Siegeslied in Jos. 10, 12 f. Josua hat die Feinde geworfen, aber er fürchtet, dafs die Tageshelle nicht reichen wird, um den Sieg auszunutzen. Da ruft er angesichts seiner Krieger:

»Sonne, zu Gibeon halt ein
Und Mond im Tale Ajjalon!«
Und die Sonne hielt, und der Mond stand still,
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden.

»Steht das doch geschrieben im Buche des Redlichen« (oder »des Tapferen«), fährt der Erzähler fort, um des Glaubens für dies Wunder sicher zu sein. Was dieser Name bedeutet, ja ob er richtig überliefert ist, darüber wissen wir nichts Zuverlässiges; aber viel wichtiger ist, dafs das Buch an noch einer, wahrscheinlich an zwei, andern Stellen als Fundort für dichterische Stücke angeführt wird. Das erste, ein gröfseres Gedicht, im vollen Umfang, wenn auch nicht unversehrt erhalten, ist das Klagelied Davids über den Tod Sauls und Jonathans in II. Sam. 1, 19—27. Ihm ist am Anfang in V. 18 der Vermerk »es findet sich geschrieben im Buche des Redlichen« unmifsverständlich beigegeben. Bei dem andern, dem Tempelweihspruch Salomos in I. Kön. 8, 12, erfahren wir zwar im hebräischen Wortlaut nichts über die Quelle, aber die griechische Übersetzung der LXX (III. Reg. 8, 53) läfst den Vermerk folgen, »steht das doch geschrieben im Buche des Liedes«, und sicher sind diese Worte ursprünglich. Nun aber unterscheidet sich diese Formel im Hebräischen von der an jenen beiden Stellen blofs durch den Tausch zweier Konsonanten (*hšjr* statt *hjšr*); man darf daher ruhig hier dieselbe Liedersammlung finden wie dort, mag sie nun Buch des Redlichen[1]) oder schlichtweg

[1]) Auch dies könnte wieder Verschiedenes bedeuten, vielleicht gar ein Wortspiel auf Israels Namen enthalten, den man auch *j^ešar el* = „Der Redliche oder Tapfere Gottes“ lesen kann.

Liederbuch geheifsen haben. Diese Sammlung also hat nicht nur Kriegslieder enthalten, wie wir das für die in Num. 21, 14 bezeugte annehmen müssen, sondern Stücke verschiedener Gattung, wenn auch vermutlich alle von geschichtlicher Bedeutung. Aber auch über das Alter der Sammlung geben uns die daraus mitgeteilten Stücke willkommenen Aufschlufs. Vermöge des Tempelweihspruchs stammt das Lied entweder frühestens aus der Zeit Salomos, oder es ist doch bis auf seine Zeit hinab durch Nachträge vermehrt worden. Grofse innere Wahrscheinlichkeit aber hat die Annahme, dafs niemand anders als König Salomo selbst die Sammlung der alten Lieder angeordnet und überwacht hat, wie es Karl der Grofse für die deutsche Vorzeit getan, leider beide für die Nachwelt mit dem gleichen Erfolge. Die Stelle, die Salomo in der Geschichte Israels einnimmt, entspricht der Karls in der abendländischen, soweit das möglich ist. Dem ersten Herrscher, der das ganze Volk unter friedlichem Zepter vereinigte, geziemte es, die Denkmäler seines Ruhms zu sammeln und zu hüten. Dafs man am Hofe von Jerusalem Dichtkunst und Tonkunst pflegte und begünstigte, dafür bedarf es nicht erst des Verweises auf Davids persönliche Begabung. Denn »Sänger und Sängerinnen« gehören zum selbstverständlichen Inventar eines orientalischen Königshofes (II. Sam. 19, 36). Der eigentlich litterarische Ruhm Salomos vollends, wie er in I. Kön. 5, 12 f. seinen Niederschlag gefunden hat und später immer weiter ins Fabelhafte wuchs, könnte gerade in solchen weitschauenden Bemühungen um die alten Geistesschätze seines Volkes seine feste, unvergefsliche Unterlage haben. Dabei mag man das Buch der Kriege Jahwes als Vorbild und Vorläufer betrachten. Sicheres ist natürlich in keiner Weise auszusagen; aber wertvoll bleibt es, dafs wir im alten Israel für die *Muallakât* wie für die *Hamâsa* der Araber[1]) Seitenstücke, wenn auch nicht aufzeigen, so doch nennen können.

Aus dem Buche des Redlichen gewinnen wir aber auch Beispiele für neue Gattungen, die uns bisher noch nicht begegnet sind. Das ist zunächst der in einem engeren Sinne religiöse, d. i. der kultische Spruch. Ihm gehört jener

---

[1]) Vgl. **Brockelmann** a. a. O. S. 14 f.

Tempelweihspruch an. Mit ihm geleitet Salomo die Lade Jahwes, das uralte Heiligtum, das man geradezu als göttliche Person behandelte und mit Jahwe gleichsetzte, zu seiner neuen Wohnstätte, dem vollkommen lichtlosen Allerheiligsten des Tempels zu Jerusalem. Es ist, nach LXX hergestellt, ein schönes, feierliches Stück:

> Die Sonne hat Jahwe an den Himmel gesetzt,
> Er selber wollte im Finstern wohnen:[1])
> Nun hab' ich gebaut ein Haus dir zur Heimat,
> Eine Stätte, drin ewig zu weilen.

Auch sonst ist die Dichtung im Kultus zu Hause. An dasselbe Heiligtum knüpfen sich die Sprüche, die beim Aufheben und Niedersetzen der Lade gesprochen wurden, Num. 10, 35 f. »Wenn aber die Lade aufbrach, sprach Mose:

> Erhebe dich, Jahwe, dafs deine Feinde zerstieben,
> Und dafs fliehn, die dich hassen, vor deinem Antlitz!

Und kam sie zur Ruhe, sprach er:

> Lafs dich nieder, Jahwe, [damit du segnest][2])
> Die Zehntausende der Gaue Israels!«

Man erinnere sich, dafs die Lade wesentlich ein kriegerisches Heiligtum war und als Kampfmittel mit in den Krieg zog, vgl. I. Sam. 4, 3 ff., II. Sam. 11, 11, auch 15, 24 ff. Bei solchen Gelegenheiten, wenn die Lade aus dem heiligen Zelt oder dem Allerheiligsten des Tempels abgeholt und wenn sie dort wieder niedergesetzt wurde, müssen wir uns die Sprüche gesprochen denken; ob schon bei der Wüstenwanderung in Mose's Zeit, das mag dahingestellt bleiben. Und das gleiche gilt von dem »aaronitischen« Segen Num. 6, 24—26, der sich bis in den christlichen Gottesdienst unsrer Tage im Gebrauch erhalten hat. Ob er freilich aus ähnlich alten Zeiten stammt, ist ungewifs.

Auch das Orakel wählte dichterische Form, so gut wie das des Apollo zu Delphi. Erwähnt wurde schon der Spruch, den Rebekka vor der Geburt ihrer Zwillinge erhielt (Gen. 25, 23):

> Zwei Völker trägst du im Schofse,
> Und zwei Stämme spalten sich aus deinem Leibe;
> Ein Stamm soll den andern bezwingen,
> Und der Grofse dem Kleinen dienen.

---

[1]) Man mag fragen, ob nicht auch in diesen beiden ersten Zeilen ursprünglich das Du der Anrede ohne den Namen des Gottes geherrscht hat.

[2]) Zur Textherstellung vgl. meinen Aufsatz in den Verhandlungen des X. Orientalistenkongresses zu Genf 1894, Leiden 1896, S. 13 ff.

Ein gutes Muster ist auch der Schiedsspruch Jahwes zwischen Mose und seinen Geschwistern Num. 12, 6—8:

Höret nun mein Wort:
Ersteht ein Prophet unter euch,
Durch Gesichte tu ihm ich mich kund,
Durch Träume red ich mit ihm.
Nicht also Mose, mein Knecht,
In meinem ganzen Haushalt bewährt:
Mund zu Mund so red ich mit ihm,
Und nicht durch Gesicht und Rätsel,
Die Gestalt Jahwes darf er schauen —
Wie denn scheut ihr euch nicht gegen ihn zu reden?

Es kommt wenig darauf an, ob diese Sprüche etwa erst für die Stelle gedichtet sind, die sie in der Erzählung einnehmen; denn sicher geben sie treu die Fassung wieder, in der man in alten Zeiten Gottessprüche zu empfangen gewohnt war.

Auf ein weiteres, besonders wichtiges Gebiet führt uns endlich das noch übrige Stück aus dem Buch des Redlichen, das Trauerlied Davids über Saul und Jonathan. Die Leichenklage nahm sicherlich in der alten Dichtung des Volkes Israel einen ebenso breiten Raum ein wie in der der Araber[1]). Aber auch das gilt von ihr, hier wie dort und füglich auch überall, wo sie sich noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat, dafs sie als Pflicht und Recht und damit auch als Kunst nicht Sache des Mannes war, sondern des Weibes. Im Alten Testament werden uns die Klageweiber ausdrücklich genannt und als Dichterinnen vorgeführt in Jer. 9, 16—18. 19 f. Echte Klagelieder aus Weibermund sind uns nicht erhalten; aber ihre eigentümlichen, eintönigen Weisen haben die Propheten sich zunutze gemacht, und bei ihnen werden sie uns später begegnen. Dagegen stofsen wir in dem Trauerlied Davids II. Sam. 1 auf die Ausnahme, dafs ein Mann zur Leichenklage beisteuert[2]); der Rang der Beklagten gibt dazu Anlafs. Doch werden auch in diesem Liede die Töchter Israels besonders aufgerufen, Saul zu beweinen (V. 24), und sofort mit dem Aufruf begegnet uns auch einmal (25 a) der hinkende Vers, der das eigentliche Leichenklagelied kennzeichnet:

Ach, wie sind die Helden gefallen
Im Gewühle der Schlacht!

---

[1]) Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 6 f.

[2]) Vgl. dasselbe für das heutige Palästina und die benachbarten Landschaften Dalman, Palästinischer Diwan 1901, S. 316 ff.

Das herrliche Stück, dessen Abfassung durch David selbst nur die Skepsis zu bezweifeln Grund hat, ist freilich stark beschädigt und kann nur vermutungsweise in seiner ursprünglichen Schönheit hergestellt werden. Von einem zweiten Klagelied Davids, über Sauls Feldhauptmann Abner, besitzen wir wenigstens ein Bruchstück (II. Sam. 3, 33 f.):

Muſste Abner den Tod eines Narren sterben?
Deine Hände nicht gefesselt,
Deine Füſse nicht in Eisen gelegt:
Wie man vor Strauchdieben fällt, so fielst du.

Ohne Zweifel gab umgekehrt auch die Hochzeit schon im alten Israel Anlaſs zu Dichtungen aller Art. Als Beispiel aus alter Zeit besitzen wir nur ein Rätselspiel von Simsons Hochzeit (Richt. 14, 14. 18), das in Aufgabe, Lösung und schlagfertiger Antwort des Überlisteten je in zwei Verszeilen verläuft:
Das Rätsel:

Von dem Verspeiser kam die Speise,
Und vom Starken kam das Süſse,

die Lösung:

Was ist süſser als Honig,
Und was stärker als der Löwe?

und Simsons Antwort:

Pflügtet ihr nicht mit dem Kalbe mein,
Löstet ihr nie das Rätsel mein.

Viel weiter noch wird der Bereich der Dichtung bei Festen und Ereignissen aller Art gewesen sein. Ich schlieſse mit einem besonders merkwürdigen und altertümlichen Stück, das neben allem übrigen auf die Kulturstufe des Volks, dem diese Dichtung entstammt, ein willkommenes Licht wirft. In demselben Kapitel Num. 21, dem wir schon so viele Aufschlüsse verdanken, findet sich (V. 17 f.) noch ein drittes Liedchen, das Israel in der Wüste bei der Station *Bĕēr* (zu deutsch *Brunnen*) gesungen haben soll, als Jahwe ihm durch Mose Wasser spendete:

Steig auf, o Brunn!
Begrüſst ihn:
Du Brunnen, den Fürsten gebohrt,
Gegraben die Edeln des Volks,
Mit dem Zepter, mit ihren Stäben,
Aus der Wüste ein Geschenk[1])!

---

[1]) Für die Gewinnung der letzten Zeile vgl. Budde, Preuß. Jahrbücher 82, S. 491 ff., 1895, ebenso für die an das Liedchen geknüpften Ausführungen.

Das Stück widerspricht deutlich dem Rahmen, in den es eingefügt ist. Nicht Mose noch Jahwes Wundertat haben diesen Brunnen gespendet, sondern durch Mühe und Arbeit der in dem Liede Genannten oder ihrer Leute ist er der Wüste abgerungen worden. Nicht um ein geschichtliches, sondern um ein kulturgeschichtliches Denkmal handelt es sich, um eines jener Lieder, mit denen man einen in der Steppe gefundenen Brunnen begrüſste. Diese Sitte, die uns der heilige Nilus († 450) von den alten Arabern berichtet [1]), eine religiöse und gleichzeitig ohne Zweifel auch eine besitzrechtliche Handlung, sehen wir in diesem Liedchen vollziehen. Bei dem Graben der Häuptlinge mit den Stäben, die das Zeichen ihrer Hoheit sind, handelt es sich gewiſs nicht um das erste Aufdecken der Quelle, sondern um eine sinnbildliche Handlung, an die der Besitzanspruch geknüpft ist.

Mit diesem Zug, vereinzelt wie er dasteht, rundet sich das Bild der althebräischen Volksdichtung ab. Es zeigt ein sehr ursprüngliches Gepräge, indem es genau dem entspricht, was wir von der vorislamischen, beduinischen Dichtung der alten Araber wissen [2]). Wenn Israels Selbstbewuſstsein auch nicht mit solcher Bestimmtheit den Rückgang auf das Nomadentum für sich in Anspruch nähme, wie das in der Tat der Fall ist: aus seinen Liedern müſste man es entnehmen. Die Sangeslust, die rege Einbildungskraft, den Reichtum an Liedern hat Israel aus der Steppe mit nach Kanaan gebracht, und diese Vorzüge sind ihm bis in späte Zeiten erhalten geblieben.

Drittes Kapitel.

Die Gesetze der hebräischen Dichtung.

Dichtung ist von der Seite der Form betrachtet gebundene Rede im Unterschiede von der Prosa als der freien, ungebundenen. Alle Dichtung wird also durch Formgesetze ge-

---

[1]) Vgl. Brockelmann a. a. O. S. 11.

[2]) Zum Überfluß mag noch verwiesen werden auf die klassischen Tierschilderungen im Segen Jakobs Gen. 49, den Löwen Juda, den Esel Issaschar, die Schlange Dan, vgl. Brockelmann a. a. O. S. 9 f.

bunden, und so läſst sich auch bei der hebräischen die Frage nicht umgehn, wie diese Gesetze hier lauten. Man könnte meinen, sie hätte zu allererst aufgeworfen werden müssen, ehe von den Dichtungen selbst die Rede war, ehe Proben davon geboten wurden. Indessen spricht dagegen doch noch mehr, als daſs sich dergleichen füglich nur am Gegenstand selbst anschaulich darlegen läſst. Vor allem tut sich, sobald wir dieses Gebiet betreten, ein solches Labyrinth von Streitfragen auf, daſs es geraten schien, zuerst das Gegebene und Sichere unter Dach und Fach zu bringen und dann erst weitere Umschau zu halten. Darum habe ich bei allem, was als Probe alter Dichtung darzubieten erwünscht schien, nicht nur auf volle Treue dem Inhalt nach, sondern zugleich auf möglichst genauen Anschluſs an den Klang des Urtextes Wert gelegt, so daſs die deutsche Wiedergabe, wenn auch nicht Silbe für Silbe, so doch wenigstens der Hauptsache nach in jeder Zeile den gleichen Tonfall aufweist wie das Hebräische. Als Beispiel möge das letzte Stück, das Brunnenliedchen aus Num. 21 dienen. Der hebräische Klang läſst sich so umschreiben:

ʿ^{a}lî b^{e}er
ʿ^{a}nû lô
b^{e}er ch^{a}pharûha sarîm
karûha n^{e}dibê haʿām
bim^{e}choḳēḳ b^{e}mischʿ^{a}notêmo
mimmidbār mattanā[1]).

Ich gebe das rhythmische Schema dieser Lautgruppen links, das der oben gebotenen Übertragung setze ich rechts daneben; die Zeichen – und ⏑ bedeuten Hebung und Senkung ohne Rücksicht auf die Kürze oder Länge des Vokals.

⏑ –́ ⏑ –́	⏑ –́ ⏑ –́
⏑ –́ –̀	⏑ –́ –̀
⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́	⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́
⏑ –́ ⏑ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́	⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́
–̀ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –̀ ⏑ ⏑ –́ ⏑	–̀ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –̀ ⏑ –́ ⏑
–̀ ⏑ –́ –̀ ⏑ –́	–̀ ⏑ –́ ⏑ –̀ ⏑ –́

Man wird zugeben, daſs damit die Wirkung ausreichend wiedergegeben ist; auch etwas gröſsere Abweichungen, wie sie

---

[1]) Das Zeichen ʿ bezeichnet den Konsonanten ʿ*Ajin*, einen uns nicht bekannten Gaumenlaut, ḳ ein emphatisch gesprochenes k, die kleinen hängenden Vokalzeichen flüchtigste Aussprache des Vokals.

hie und da nicht zu vermeiden waren, werden gewiſs nicht erheblich stören. Aber damit ist nur der überlieferte Klang wiedergegeben; leider können wir nicht dafür stehn, daſs es auch der ursprüngliche, vom Dichter gewollte ist. Denn wie die semitische Schrift überhaupt, so bezeichnet auch die hebräische des Alten Testaments nur die Konsonanten; die Vokale und der damit in der Hauptsache gegebene Tonfall sind erst zu Anfang des Mittelalters festgelegt worden, der Niederschlag einer sehr späten Entwicklungsstufe und zum Teil obendrein tüftelnder Schulweisheit. Indessen mögen nebensächliche Vokale hinzugekommen oder verlängert, mag der Ton vielfach verlegt sein: die Haupttongruppen sind doch sicher dieselben geblieben, und so kann das Bild nur in unwesentlichen Zügen geschädigt sein.

Wenn ich nun den Leser frage, ob, was ihm so im vorigen Kapitel in etwa 150 Zeilen geboten wurde, auf ihn den Eindruck der Dichtung gemacht habe oder nicht, so zweifle ich nicht, daſs er die Frage entschieden bejaht und sich obendrein wundert, wie man sie nur aufwerfen könne. Darauf aber kommt viel an. Es ist damit bewiesen, daſs der Bestand an Formgesetzen, der an dem überlieferten Wortlaut samt Vokalen und Akzenten noch erhalten ist, vollkommen ausreicht, um den Eindruck der Dichtung hervorzurufen, ja daſs damit der volle Zauber, der aller wahren Kunst eigen ist, über den Genieſsenden ausgeübt wird. Wir werden also gut tun, zunächst festzustellen, welche Formgesetze sich aus den so wiedergegebenen Texten ableiten lassen. Wir sehen dabei ganz ab von dem, was nicht sowohl die gebundene von der ungebundenen als alle gehobene Rede von der alltäglichen unterscheidet. Dahin gehört ein gewählter Wort- und Formenschatz, Körperlichkeit und Bilderreichtum der Sprache, Schönheit und Bedeutsamkeit des Klanges. In letzterer Beziehung spielt im Hebräischen besonders die Paronomasie eine groſse Rolle; auch onomatopoetische Wirkungen sind äuſserst beliebt. Natürlich geht von alle dem bei einer ungekünstelten Übersetzung viel verloren. Eine Übersetzung, die es festhalten will, muſs um so mehr an Treue aufgeben und verfällt nur gar zu leicht in Künstelei. Um so besser, daſs wir diese Dinge, die doch mehr oder weniger zu den Imponderabilien gehören, hier ganz aus dem Spiele lassen und uns lediglich auf die Gesetze der gebundenen Rede beschränken können.

Das erste, was sich aus den gebotenen Proben ableiten läſst, ist füglich das Grundgesetz der Dichtung aller Völker, daſs sie nämlich den stetig flieſsenden Strom der Rede in lauter kurze Absätze zerlegt, die, in sich durch den Sinn bis zu einem gewissen Grade selbständig, die Rede stoſsweise hervorbrechen und immer neu ansetzen lassen. So entsteht die Verszeile, deren Ende also jedesmal einen Sinneseinschnitt darstellt. Im Hebräischen ist dies die unverbrüchliche Regel geblieben, während Litteraturen, die zu einer hohen Verfeinerung der reinen Formmittel gediehen sind, darauf verzichten mögen, so daſs der Sinn über Reim oder Metrum hinaus ungehemmt weiter läuft. Man vergleiche dafür nur den griechischen und lateinischen Hexameter oder die Oden des Horaz. Die Länge der einzelnen Zeilen wird nach oben hin naturgemäſs durch den Atem begrenzt: die Verszeile wird nicht mehr Worte umschlieſsen dürfen, als sich mit dem Luftvorrat eines ungezwungenen Atemzugs aussprechen lassen. Nach unten hin darf man festhalten, daſs die Zeile eine höhere Einheit ist als das Wort, also mindestens zwei Worte umfassen wird, selbst da, wo, wie in dem hebräischen *verbum finitum*, das einzelne Wort schon eine volle Aussage enthält. Daſs die Beobachtung dieses einzigen Gesetzes, die Absetzung der Verszeilen, schon ausreichen würde, den Eindruck der gebundenen Rede zu sichern, dafür genügt der Hinweis auf Goethes dithyrambische Gedichte wie: Gesang der Geister über den Wassern, Grenzen der Menschheit, Ganymed, Prometheus.

Für die hebräische Dichtung kommt zu diesem ersten ein zweites Gesetz, ebenso unverbrüchlich wie jenes. Von den kürzesten dichterischen Einheiten, den Verszeilen, werden stets mehrere, der Regel nach zwei, selten drei[1]), zu einer höheren Einheit, dem Verse, zusammengeschlossen. Es handelt sich darin also um ein Seitenstück zu den kurzen Reimpaaren unsres späten Mittelalters; noch näher liegt der Vergleich mit dem Stabreim der germanischen Anfänge, der auch nur zwei kurze Zeilen miteinander bindet und sich nach innen abschlieſst. Etwas ferner liegt die Reimprosa der alten arabischen Dichtung[2]),

---

[1]) Vgl. zwei solcher Dreizeiler aus dem Deboralied ganz zu Anfang S. 8.
[2]) Brockelmann a. a. O. S. 11.

weil ihr doch die Neigung zur Bindung vieler Absätze durch denselben Reim im Blute liegt. Aber die Bindung wird im Hebräischen nicht wie dort überall durch ein Formmittel bewirkt, sondern wiederum durch den Inhalt, ebenso wie die einzelnen Verszeilen durch ihn abgesetzt werden. Denn die beiden Zeilen eines solchen Verses schliefsen sich durch ihren Sinn nach innen zusammen und ergänzen sich so zu einer höheren Sinneseinheit; nach vorwärts und rückwärts aber grenzen sie sich von den umgebenden Zeilenpaaren durch einen tieferen Einschnitt ab. Parallelismus der Glieder nennt man seit Bischof Lowth [1]) dieses eigenartige Gesetz. Aber wenn auch ein Verhalten, das sich mit dem Parallelismus zweier Linien vergleichen läfst, nämlich völlig entsprechender Sinn in verschiedenem Ausdruck, sich oft genug aufzeigen läfst [2]), so wufste doch schon der Entdecker des Gesetzes sehr gut, dafs die mannigfachsten Verhältnisse und Einzelabstufungen möglich sind, die sich durchaus nicht in eine kurze Formel bannen lassen. Doch pflegen auf loser gebundene Verse enger geschlossene in kurzen Zwischenräumen immer wieder zu folgen, so dafs Hörer oder Leser nie auf die Dauer irre werden können. Und unter allen Umständen bleibt ein Zusammenschlufs der so gebundenen Zeilen, so dafs durch dessen Wiederholung ein eigentümlicher, wiegender Rhythmus entsteht, bei dem Vers von Vers sich deutlich abhebt. Die Entdeckungen und Entzifferungen des 19. Jahrhunderts haben uns seitdem gelehrt, dafs dasselbe Gesetz des Parallelismus auch die ägyptische und vor allem die babylonisch-assyrische Dichtung beherrscht; ob in gleicher Entschiedenheit und mit gleich starker Wirkung, mag dahingestellt bleiben. Immerhin wird man daher in diesem Gedankenrhythmus für ein weites Ländergebiet im hohen Altertum das wesentlichste Mittel der gebundenen Rede zu erkennen haben, das erst später durch sinnenfälligere, den Gedankenfortschritt entlastende Mittel, wie der Reim der alten Araber, ersetzt wurde. Ganz unrichtig ist es, in dem Parallelismus eine lediglich rhetorische Erscheinnng zu sehen, neben der die eigentlichen Formmittel der gebundenen Rede ein selbstän-

---

[1]) *De sacra poësi Hebraeorum,* 1753. Von ihm ist übrigens der Ausdruck *parallelismus membrorum* neben *aequalitas ac similitudo quaedam* nur gebraucht, um eine annähernde Vorstellung von der Erscheinung zu geben.

[2]) Vgl. z. B. in dem Brunnenliedchen S. 22 Zeile 3 und 4.

diges Dasein führten, das auf die Schranken der Sinneseinschnitte keine Rücksicht nähme. Möglich aber bleibt einerseits, dafs innerhalb der durch den Parallelismus geschaffenen Einheiten noch andere Gesetze bestimmend eingreifen, und anderseits, dafs hinzutretende neue Formmittel mehrere solcher Einheiten zu einer höheren zusammenfassen: das eine wäre festes Zeilenmafs, das andere Strophenbau.

Die natürlichen Schranken für die Länge einer Verszeile haben wir bereits festgelegt. Darüber hinaus bildet ohne Zweifel ein gewisses Gleichmafs der Zeilen innerhalb desselben Verses nicht nur, sondern auch in den Grenzen desselben Gedichts die natürliche Voraussetzung. Dafs das Längenverhältnis der Verszeilen innerhalb desselben Verses Gegenstand der Aufmerksamkeit und künstlerischer Absicht war, ergibt sich am sichersten da, wo das naturgemäfse Gleichgewicht der parallelen Zeilen zielbewufst aufgehoben wird. Das geschieht in dem hinkenden Verse, der später mehr und mehr ein freies Formmittel neben andern geworden ist, ursprünglich aber die feste Form des hebräischen Leichenklagelieds, der Leichenklage der israelitischen Weiber, bildete und danach neuerdings vielfach als Ḳinavers (*ḳîna* = Klagelied) bezeichnet wird [1]. Dieser Vers besteht aus zwei Zeilen, deren zweite regelmäfsig wesentlich kürzer ist, so dafs *a* und *b* sich durchschnittlich wie 3 : 2 zueinander verhalten. Ein vereinzelt dastehendes Beispiel dieser Versform ist oben (S. 21) aus Davids Klagelied geboten; in kleineren oder gröfseren Zusammenhängen tritt der Vers regelmäfsig auf, wo die Propheten die Leichenklage der Weiber nachahmen. Dafs diese stockenden, gleichsam ersterbenden und doch immer neu ansetzenden Rhythmen wie geschaffen sind, eine bange, schwermütige Stimmung auszudrücken und hervorzurufen, wird jeder empfinden. Natürlich wurde diese Wirkung im Leben noch durch die eintönige Weise unterstützt. Ist nun hier der Wechsel der Länge der Versglieder bewufst als Formmittel benutzt, so mufs es irgendein Mafs dafür geben, und dieses Mafs mufs füglich auch da angelegt sein, wo das natürliche Gleichgewicht der Zeilen in ungestörter Herrschaft bleibt. Hier

---

[1] Vgl. K. Budde, Das hebräische Klagelied (Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft 1882, S. 1 ff.) und Das Volkslied Israels im Munde der Propheten (Preußische Jahrbücher LXXIII, S. 460 f., 1893).

setzen die Versuche ein, eine eigentliche Metrik für die hebräische Dichtung festzulegen. Dafs die Aufgabe eine ungewöhnlich grofse Anziehungskraft besitzt, beweist die fast unübersehbare Menge immer neuer Systeme, die seit dem 17. Jahrhundert, vor allem aber in unsern letzten Jahrzehnten, das Licht der Welt erblickt haben. Kein denkbares Verfahren ist dabei unberücksichtigt geblieben. Man hat Längen und Kürzen, Hebungen und Senkungen gemessen und gezählt oder beides verbunden, sich auf die Zählung der Silben zurückgezogen oder blofs die Haupttongruppen gezählt. Man hat sich gebunden erachtet, die einmal aufgestellten Mafse aufs strengste durchzuführen oder zahlreiche Freiheiten und Ausnahmen für erlaubt gehalten. Man ist von der überlieferten Aussprache und Betonung ausgegangen oder hat alle denkbaren Abwandlungen an ihre Stelle gesetzt. Man hat sich teils an den überlieferten Bestand gehalten, teils mehr oder weniger daran geändert, um die vorausgesetzten Mafse durchzuführen. Die Masse der Versuche beweist wenigstens die grofse Unsicherheit des Verfahrens. Natürlich ist hier weder der Ort, zwischen den bisher vertretenen Systemen eine feste Entscheidung zu fällen noch gar sie um ein neues zu vermehren. Einige Winke müssen vielmehr genügen [1]). Unter allen angelegten Mafsstäben hat die Beobachtung des Worttons, der Haupttongruppen, unter mehr oder minder nebensächlicher Behandlung der Senkungen, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, schon darum, weil es das natürlichste und ursprünglichste Verfahren ist, wie es denn beim Volkslied weithin, daneben im Stabreim des germanischen Altertums das herrschende ist. Auch die Vokallosigkeit der semitischen Schrift spricht dafür. Zwischen Zeilen von 2, 3, 4 Hebungen — dieses Mafs wird als Regel kaum überschritten — wird man, mindestens in späterer Zeit, bewufst unterschieden haben; aber wir haben doch kein Recht, die Beibehaltung derselben Zeilenlänge innerhalb jedes Gedichts als unerläfsliche Forderung aufzustellen. Vielmehr reicht der Sinneinschnitt am

---

[1]) Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die ohnehin kurze Behandlung der Frage, die dem Gegenstand in diesem Zusammenhang ursprünglich gewidmet war, der Gesamtanlage des Werkes zuliebe noch bedeutend hat verkürzt werden müssen. Für eine eingehende Begründung meiner vorsichtigen Haltung gegenüber entschlossenen Lösungsversuchen muß ich auf meinen Artikel Poetry (Hebrew) in Hastings, Dictionary of the Bible, Bd. IV, 1901, verweisen.

Ende jeder Zeile und die Bindung der Zeilenpaare durch den Parallelismus vollkommen aus, den Eindruck der Dichtung auch allerlei Unregelmäſsigkeiten gegenüber zu sichern. Vor allem wird in dieser Beziehung zwischen urwüchsigeren und künstlicheren Stücken wohl zu unterscheiden sein. Die letzteren fallen durchschnittlich in weit spätere Zeiten.

Später als das Suchen nach festen Versmaſsen hat die Behauptung höherer dichterischer Einheiten, dessen, was wir Strophen nennen, eingesetzt; sie wurde zuerst von Fr. B. Köster im Jahre 1831 aufgestellt. Um so eifriger aber hat man das Versäumte seitdem nachgeholt. Zahllose verschiedene Systeme sowohl wie strophische Bearbeitungen der einzelnen Dichtungen sind einander gefolgt, und Mannigfaltigkeit wie Widerspruch lassen auch hier nichts zu wünschen übrig. Die meisten Strophentheoretiker unsrer Tage werfen kaum mehr die Frage auf, ob eine Dichtung strophisch gegliedert sei oder nicht; vielmehr setzen sie Strophen überall, bei Liedern, Lehrdichtungen und prophetischen Reden, gleichviel wo immer, als selbstverständlich voraus. Es ist nicht abzusehen, woher man das Recht dazu nimmt. Daſs es nichtstrophische Dichtungen fast in allen Litteraturen im Überfluſs gibt, braucht doch kaum erst bewiesen zu werden, und selbst aus dem heutigen Palästina teilt Dalman[1]) noch eine Menge nichtstrophischer Lieder mit. Beweise für durchgängigen Strophenbau gibt es nicht. Nichts beweist das Alphabetische Gedicht, eine Art ganz äuſserlichen Akrostichons, in dem die 22 Buchstaben des Alphabets nach der Reihe in gleichen Abständen einen Abschnitt eröffnen. Denn in Ps. 111 und 112 beginnt jede Zeile mit einem neuen Buchstaben, anderwärts jeder Vers. Es handelt sich eben um ein bloſses Abzählen. Nichts beweist auch der Kehrvers. Denn wenn dieser gelegentlich, wie etwa in dem aus drei Absätzen mit gleichem Kehrvers bestehenden Liede Ps. 42. 43 Gebilde hervorbringt, die echten Strophen sehr ähnlich wirken, so beweist das höchstens, daſs die unvergleichlich häufigeren Lieder ohne Kehrvers nicht strophisch gebaut sind. Eben das neue Formmittel, das hier ausnahmsweise einmal sich darbietet, fehlt sonst überall, und darum sind strophische Gebilde in der Regel sicher nicht

[1]) Palästinischer Diwan, 1901.

beabsichtigt. Und das ist um so begreiflicher, weil der parallele Vers selbst schon eine Strophe bildet, eine höhere dichterische Einheit gegenüber der ersten, der Verszeile. Er widerstrebt daher naturgemäſs dem Zusammenschluſs zu einer dritten, noch umfassenderen Stufe, und nur unter besonderen Umständen wird dergleichen sich bilden können.

Es ist nötig, die Warnung vor subjektiver Künstelei auf dem Gebiete der hebräischen Metrik stark zu betonen, weil damit der Bestand der Texte selbst schrankenloser Willkür und der ärgsten Vergewaltigung ausgesetzt wird. Unsere sichere Kenntnis auf diesem Gebiete ist noch sehr eng begrenzt und wird es leider voraussichtlich bleiben. Bescheidener Verzicht und selbst entschlossene Zurückhaltung ist deshalb besser als kühnes Vordringen ins Blaue hinein. Selbst das gediegenste Werk, das uns zu Gebote steht, die von reifster, umfassendster Sachkenntnis getragenen »Metrischen Studien« von Ed. Sievers (zwei Teile Leipzig 1901, zwei weitere 1904 nebst zahlreichen Einzelabhandlungen) läſst sich von der verlockenden Aufgabe zu einer Sicherheit der Gesetzgebung hinreiſsen, die der wirklichen Lage der Dinge wenig entspricht. Vor allem muſs ich in dem zweiten Bande vom Jahre 1904, der es unternimmt, die gesamte Genesis als in festen Metren geschriebene Verserzählung zu lesen, den beklagenswerten Irrgang einer vor keiner Aufgabe zurückschreckenden metrischen Kunst sehen. Der Versuch richtet sich schon dadurch, daſs er aller Quellen, selbst der Prosa eines P, und gar der Stammtafeln und der Zeitrechnung Meister wird; nicht minder aber durch das andere, daſs er das dichterische Grundgesetz der hebräischen Dichtung, den Parallelismus, preisgeben muſs, und daſs er gar in uneingeschränktem Enjambement kleine und groſse metrische Einschnitte von dem Sinne rücksichtslos läſst überschritten werden. So weit gespannten Vollmachten gegenüber gibt es in der Tat keine ungebundene Rede mehr; ihnen gegenüber ist jeder Text wehrlos, selbst der notarieller Urkunden, wie eine solche füglich in Gen. 23 und ähnlichen Stücken vorliegt. Daſs alle übrigen Geschichtsbücher des Alten Testaments das Schicksal der Genesis werden teilen müssen, versteht sich ganz von selbst, und ohne Zweifel sind etwa das Buch der Richter und die Bücher Samuelis dazu in weit höherem Grade berufen als der Gesamtumfang der Genesis. Hier aber

ergibt sich ein neuer, sehr erheblicher Gegengrund gegen das metrische Verständnis dieser Texte. Die Voraussetzung, daſs sie metrisch sein müſsten, weil in so alter Zeit ungebundene Rede für dergleichen Überlieferung nicht in Betracht kommen könne, scheitert an einer einfachen Tatsache, die unser nächster Abschnitt darzulegen hat. Denn diese ganze Gattung hebräischer Schriftstellerei hat von nüchterner, im engsten Sinne geschichtlicher Berichterstattung ihren Ausgang genommen, von Schriftdenkmälern also, für die dichterische Form nie und nirgends als verpflichtend oder auch nur geeignet gegolten hat. Muſs ich daher in dem Ergebnis dieser so überaus feinen und sorgfältigen Arbeit einen Irrtum erkennen, dessen Gröſse mit der darin bewährten Meisterschaft gleichen Schritt hält, so darf ich mit um so gröſserer Genugtuung hervorheben, daſs Sievers in dem Widerspruch gegen die Strophensucht wesentlich den hier vertretenen Standpunkt teilt.

Wir bleiben also für die hebräische Dichtung der Hauptsache nach bei den Mitteln stehen, die sich in einer schlichten Übersetzung des Wortlauts unter Wiedergabe des Tonfalls der Vorlage wirksam erweisen. Zum Trost mag dienen, daſs die Textwiedergaben von Metrikern strengerer Observanz durchgängig an Schönheit und Frische einbüſsen, was sie an Regelmäſsigkeit gewinnen.

Viertes Kapitel.

Die Anfänge der Geschichtschreibung, das Mosaik der Quellen, das große Geschichtswerk der jahwistischen Schule.

Daſs die Anfänge einer hebräischen Litteratur in die erste Zeit des israelitischen Königtums fallen, wird uns natürlich nirgends berichtet, man müſste denn in dem schriftstellerischen Ruhm Salomos (I. Kön. 5, 12 f.), von dem schon die Rede war, eine Andeutung davon finden wollen. Aber wir bedürfen auch solcher Nachricht nicht, um der Sache ausreichend sicher zu sein. Man

kann sagen, dafs sich zur Zeit des Gesamtkönigtums ein israelitisches Schrifttum ebenso notwendig entwickeln mufste, wie vor dieser Zeit die Bedingungen dazu fehlten. Damit sind nicht die äufseren Hilfsmittel gemeint, Ausbildung und Gebrauch einer litteraturfähigen Schrift. Sie war sicher vorhanden. Geschrieben wurde in Kanaan bereits seit unvordenklichen Zeiten. In den sogenannten »Tell-el-Amarna-Briefen«, dem Archiv König Amenophis IV. von Ägypten, das 1887 in Gestalt von einigen hundert Tontafeln aufgefunden wurde[1]), haben wir den Beweis dafür, dafs schon im 15. Jahrhundert v. Chr., lange vor der Einwanderung Israels, die kleinen kanaanitischen Könige und ihre höheren Beamten einen diplomatischen Briefwechsel mit dem ägyptischen Oberkönig führten. Auch Proben des Briefwechsels in Kanaan selbst, von Ort zu Ort, zwischen kleinen Dynasten und ihren Beamten, sind seitdem gefunden worden[2]). Man bediente sich dazu der Sprache und auch der äufserst schwierigen und unbequemen Schrift Babyloniens, der ersten Kulturmacht Vorderasiens, die selbst einen regelmäfsigen diplomatischen Verkehr zwischen Euphrat und Nil unterhielt. Freilich mufs man billig zweifeln, ob sich auf Grund dieser Schrift, die, einer nichtsemitischen Kultur entsprossen, ursprünglich einer nichtsemitischen Sprache gedient hat, auf kanaanitischem Boden jemals ein selbständiges Schrifttum hätte entwickeln können. Sind doch bisher in Keilschrift nicht einmal Briefe in kanaanitischer Sprache aufgefunden worden. In den Glossen der Tell-el-Amarna-Briefe, d. h. den zur Erläuterung eingeschobenen kanaanitischen Wörtern, besitzen wir daher die einzigen Beweise dafür, dafs man sich dieser Aufgabe überhaupt bewufst geworden war. Anderseits ist es bis heute eine offene Frage, ob zur Zeit der Tell-el-Amarna-Briefe die phönizische oder altkanaanitische Schrift, die Mutter der semitischen nicht nur, sondern auch der abendländischen, der griechischen und lateinischen Schrift mit allen ihren Töchtern, bereits bestand. Die Wahrscheinlichkeit dürfte immerhin dafür sprechen. Aber, wie immer es damit stehe, sicher ist sie um

---

[1]) Vgl. die handlichste Ausgabe in Umschrift und Übersetzung von H. Winckler in Schraders Keilinschriftlicher Bibliothek, Bd. V, 1896.

[2]) S. Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins 1903, S. 3; 1905, S. 35.

1000 v. Chr. in Kanaan heimisch gewesen[1]). Sie besteht aus 22 Konsonanten. Kraft der Übergehung der Vokale ist sie zwar keineswegs vollkommen, aber jedenfalls einfach und bequem. Ihrer wird sich auch die Kanzlei des neuerstandenen Königtums bedient haben, die uns zuerst für Davids Regierung mit dem hohen Amte des *sôphēr,* eigentlich blofs Schreiber, in II. Sam. 8, 17. 20, 25, dann I. Kön. 4, 3 für Salomo und weiter hinab bezeugt ist[2]). In dieser Schrift war auch der keimenden hebräischen Litteratur Form und Träger ganz von selbst geboten: nur um Bedürfnis und Inhalt konnte es sich noch handeln. Die aber gesellten sich dazu durch das beispiellos schnelle und glänzende Emporkommen Israels um 1000 v. Chr. Gemeinsame Not hatte die Stämme geeint und zu den unerläfslichen Opfern an Selbständigkeit geneigt gemacht. Das zähe Ringen gegen die Philister war endlich unter David mit bleibendem Erfolg gekrönt worden. Das aber bedeutete viel mehr als die Bewahrung Israels vor der Knechtschaft, die es vor Sauls Auftreten schon einmal hatte auf sich nehmen müssen. Waren doch die Philister, das überseeische Herrenvolk, das sich in der Küstenebene eingenistet hatte, die stärkste kriegerische Macht Kanaans, so dafs der Sieg über sie den Widerstand der ganzen übrigen Bevölkerung auf einmal brach. Gegen sie vorzugehn gab ihre Verbrüderung mit den Philistern, wie sie besonders in I. Sam. 29. 31 offen zutage liegt, erwünschten Anlafs. So war nach den Anfängen unter David Salomo imstande mit den zahlreichen bisher unabhängig gebliebenen kanaanitischen Gebieten vollends aufzuräumen (I. Kön. 9, 20 f., vgl. V. 15), und dadurch entstand zum ersten Mal ein geschlossenes Reich und Volk, das aus der Masse der unterworfenen Bevölkerung das Selbstbewufstsein des Herrenvolks schöpfte. Die grofsen Westmächte boten dem erwachten Selbstgefühl Israels zu jener Zeit kein Gegengewicht. Ägypten sowohl wie Babylonien waren auf einem Tiefstand der

[1]) An dem Siegel »Schemaʿs, des Beamten Jerobeams«, das am 22. März 1904 in dem Trümmerhügel Tell-el-Mutesellim in Palästina gefunden wurde, haben wir jetzt ein israelitisches Denkmal etwa von 900 (Jerobeam I.) oder bald nach 800 v. Chr. (Jerobeam II.), auf dem die althebräische Schrift sich voll entwickelt zeigt. Vgl. dazu Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins 1904, S. 1 ff., 81 ff.

[2]) Natürlich wird das Kanzleramt für den Verkehr mit fremden Höfen auch einer diplomatischen Sprache und Schrift mächtig gewesen sein.

Macht angelangt, der sie zu Kriegszügen in die Ferne nicht kommen liefs, und die junge assyrische Weltmacht fing erst ein volles Jahrhundert später an ihre gewaltigen Glieder zu recken. So war der Umschwung, der sich im Lauf eines halben Jahrhunderts vollzogen hatte, ein ganz unerhörter, und wenn sich später an Salomos Person Sage und Märchen in immer neuen Ansätzen und Stufen geheftet haben, so darf man darin nur die selbstverständliche Wirkung des Gegensatzes erkennen, in dem alte und junge Zeit sich gegenüberstanden. Der Kultursprung, der sich naturgemäfs am Hofe zu Jerusalem am stärksten fühlbar machte, mufs als eine der wesentlichsten Äufserungen des erhöhten, ja völlig neuen Volksbewufstseins auch die Anfänge einer Nationallitteratur gezeitigt haben; vorher kann davon bei der Zersplitterung der Stämme und dem immer erneuten Ringen um Sein oder Nichtsein noch nicht die Rede gewesen sein. Das jung geadelte Volk besann sich auf seinen Stammbaum; es schuf sich seine Ahnen, indem es die Heldentaten der Väter ins Gedächtnis rief. Wir haben bereits Sammlungen der alten Volkslieder kennen gelernt, deren eine mit ihren Stoffen bis in Salomos Zeiten hinabreicht. Ihre Reste finden sich eingesprengt gerade in die ältesten zusammenhängenden Darstellungen der Vätergeschichten; jene Liedersammlungen sind also älter als diese.

Und dennoch hat Geschichtschreibung sicher schon bei den Geschlechtern selbst, die den grofsen Umschwung erlebten, eingesetzt. Das Wunder der Wunder, grofsartiger und anziehender als die Heldenvorzeit, war eben dieser Umschwung, das Erstehn der Königsmacht und die beispiellosen Führungen König Davids. Von allen Geschichtsberichten, die wir im Alten Testament besitzen, ist derjenige, der den erzählten Vorgängen am nächsten steht, die Familiengeschichte Davids in II. Sam. 10—19 [20]. I. Kön. 1. 2. Dem politischen Gehalt nach handelt es sich darin wesentlich, ja fast ausschliefslich um die Geschichte der Thronfolge. Während des Ammoniterkriegs bemächtigt sich David in der neuen Residenz zu Jerusalem durch Ehebruch und Meuchelmord des Weibes, das Salomos Mutter werden sollte, Batsèba, Gattin des Leibwächters Uria. Amnon, sein Erstgeborener, vergeht sich im königlichen Palast an seiner Stiefschwester Tamar und wird von ihrem Vollbruder Absalom ermordet. Anscheinend nur für die Schändung der Schwester, in Wirklichkeit auch, weil er das

Hindernis eines glühenden Ehrgeizes ist; denn Absalom ist der nächstberechtigte Thronerbe. Nach langer Verbannung zurückberufen und wieder zu Gnaden angenommen — wir erfahren alle die kleinen Mittel, durch die dies erreicht wird — strebt Absalom, der sich der Nachfolge doch nicht sicher genug fühlt und gewifs den jungen Sohn der Batsèba am meisten fürchtet, erst heimlich, dann offen nach der Krone. Als er mit bewaffneter Macht von Hebron, dem neuen Schwerpunkt des Königstamms Juda, heranrückt, verläfst David Jerusalem als Flüchtling. Erst im Ostjordanland nimmt er den Kampf auf, sein Feldherr Joab schlägt Absalom bei Machanájim und sorgt, dafs er nicht lebendig aus der Schlacht entrinnt. Durch geschickte Verbindung von List und Gewalt wird das ganze Reich beruhigt, so dafs Davids Herrschaft wieder allgemein anerkannt ist. In Davids hohem Alter aber spaltet sich der Hof in die Lager zweier Thronbewerber. Die alten Getreuen scharen sich um den nunmehr ältesten Sohn Adonia, die neuen Leute halten es mit Davids Lieblingsgemahlin Batsèba, der er den Thron für ihren Sohn Salomo versprochen hat. Der König selbst entscheidet für diesen und läfst ihn noch bei seinen Lebzeiten krönen. Rücksichtslos weifs Salomo nach der Thronbesteigung alle Gegner aus dem Wege zu räumen und tritt in das volle Erbe seines Vaters ein.

Dieser Zusammenhang, der von II. Sam. 10 bis I. Kön. 2 alles aufser den Kapiteln II. Sam. 21—24 umfafst, ist zwar hier und da, besonders in Kap. 12 und I. Kön. 2, pragmatisch erbaulich überarbeitet[1]), auch an vielen einzelnen Stellen geschädigt und verwirrt[2]), gehört aber trotzdem zu den bestüberlieferten Stücken der alttestamentlichen Geschichtsbücher und ist vor allen Dingen von einer Hand einheitlich abgefafst. Die Erzählung zeichnet sich durch ihre Schlichtheit, Anschaulichkeit, Wahrscheinlichkeit, die Fülle unerfindbarer Tatsachen und Persönlichkeiten derart aus, dafs man dafür niemand sonst als einen Zeitgenossen verantwortlich machen kann, einen Mann, der selbst Augen- und

---

[1]) Die größte Einschaltung von späterer Hand ist das Eingreifen des Propheten Natan in II. Sam. 12, 1—15a. Ursprünglich ist dagegen Natans Auftreten als Parteigänger Salomos in I. Kön. 1, ganz glaubhaft danach, daß er der Erzieher Salomos war, was jetzt in II. Sam. 12, 25 aus verstümmeltem Wortlaut nur noch erraten werden kann.

[2]) Vgl. das Einzelne in des Verfassers Kommentar zu den Büchern Samuel (Kurzer Hand-Commentar z. A. T. VIII) 1902.

Ohrenzeuge vieler der erzählten Vorgänge war und den übrigen aus solcher Nähe gefolgt ist, daſs ihm auch davon gute Kunde zu Gebote stand. Es ist nicht unwissenschaftliche Vertrauensseligkeit, diesen denkbar günstigsten Tatbestand anzunehmen; vielmehr fehlen zu jeder anderen Ableitung die Bedingungen. Amtliche Berichterstattung, die wir anderwärts vielfach als Quelle annehmen müssen, ist von vornherein ausgeschlossen. Was den Inhalt angeht, so bucht diese öffentliche Tatsachen, nicht ihre geheimste Vorgeschichte. Aber auch ihre Form wird stets eine rein sachliche sein, ein Bericht von den entscheidenden Handlungen in schlichter zeitlicher Reihenfolge; man vergleiche dafür die massenhaft vorliegenden assyrischen Kriegsberichte. Hier aber erhalten den breitesten Raum und den gröſsten Nachdruck die Gespräche von Mund zu Mund, lauter direkte Rede mit kurzen verbindenden Berichten. Das ist sonst die Weise volkstümlicher Darstellung, und so könnte man an die volkstümliche Prophetenlegende denken, der wir weiterhin so viel verdanken. Aber auch sie fällt fort, gerade weil sie einmal[1]) in der Tat zum Worte kommt, aber nur in einem ziemlich locker verzahnten Einschub, während sich sonst weit und breit von keinem Propheten etwas verspüren läſst. Noch weit entscheidender ist es, daſs in dem ganzen Umfang jederlei wunderbares Eingreifen Gottes in den Verlauf der Tatsachen und ebenso jeder märchenhafte Zug völlig fehlt. Der Gedanke an eine politische Schmähschrift gegen das Haus David wird dadurch nahe gelegt, daſs fast alles Erzählte für David und Salomo nicht schmeichelhaft ist. Mit solcher Abzielung könnte das Buch etwa bald nach der Spaltung des Reichs auf dem Boden des Nordreichs entstanden sein. Aber sieht man genauer zu, so wird man erkennen müssen, daſs Schmähsucht doch nirgends das Wort führt. Überall bleibt David ein tragischer Held, der sich grade unter der Last selbstverschuldeten Unglücks mächtig vor uns aufrichtet (vgl. etwa II. Sam. 15, 14 ff.), der stets menschliche Teilnahme für sich in Anspruch nimmt (Kap. 19 zu Anfang) und uns immer wieder als der schwärmerisch verehrte Liebling seiner Umgebung gegenübertritt. Auf der anderen Seite kann es sich freilich angesichts der ungeschminkten Bericht-

[1]) Vgl. die vorletzte Fußnote.

erstattung über höchst verfängliche Dinge auch nicht um eine höfische oder vom Hofe eingegebene Parteischrift handeln. Mythische Deutung oder doch starke Rücksichtnahme auf astralmythologische Zusammenhänge ist neuerdings von H. Winckler vertreten worden[1]); aber das völlig schlichte und unbefangene Gepräge der Erzählung widerspricht solcher Auffassung. Wohl lassen sich hie und da versprengte einzelne Züge, wenn man sie prefst, auch mythologisch erklären; aber leicht wird man sich überzeugen, dafs die eigentliche Deutung sich viel ungezwungener gibt, und dafs man durch mythologische Ansprüche an solche Einzelheiten den Zusammenhang zerreifst. Jede nüchterne Prüfung der Ausführungen Wincklers wird zu diesem Schluss kommen; es mufs aber auch grundsätzlich gegen die Behauptung Einspruch erhoben werden, dafs zur Zeit Davids babylonische Astralmythologie eine Herrschaft über Israels Denken ausgeübt habe, die in der babylonischen Heimat selbst noch weit entfernt ist nachgewiesen zu sein.

So bleibt in der Tat keine andere Möglichkeit, als nach Menschenkräften wahrheitsgetreue Wiedergabe der Ereignisse von zeitgenössischer, in hohem Grade berufener Hand. Der Eindruck der Unmittelbarkeit, der Persönlichkeit der Berichterstattung ist ein so starker, dafs man geradezu versucht wird, den Erzähler aus der Umgebung Davids, so wie wir sie kennen, herauszusuchen. Das ist mehrmals gewagt worden; mindestens der Erwähnung und Erwägung wert ist Duhms Meinung, dafs die Schrift »aus den intimen Überlieferungen der Familie Abiathar hervorgegangen sei«[2]). Der Priester Abiathar (Ebjatar) war der letzte Sprofs des Priestergeschlechts am Heiligtum zu Nob, das von Saul der Verschwörung mit David geziehen und durch ein furchtbares Blutbad ausgerottet wurde (I. Sam. 22). Mit dem heiligen Orakel zu Davids Schar geflohen, hatte er mit diesem die ganze Zeit des Freibeuterlebens und der Verbannung geteilt, zumal er als Orakelpriester von selbst an sein Heerlager gebunden war. In der neuen Residenz Jerusalem treffen wir ihn wieder (II. Sam. 15), und auch sein Sohn Jonatan gehört

---

[1]) Geschichte Israels II, 1900, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Auflage I, 1902. Übrigens nimmt er für unsere Schrift daneben auch höfischen Ursprung in Anspruch.

[2]) Kurzer Hand-Commentar z. A. T. XI, das Buch Jeremia S. 3, 1901.

zu den Treusten der Treuen (v. 27 ff. C. 17). Als einer der Angesehensten am Hofe überlebt Ebjatar den König; Salomo aber entsetzt ihn des Priesteramts bei dem königlichen Heiligtum und verbannt ihn vom Hofe auf sein Landgut ʿAnatôt bei Jerusalem, weil er die Thronfolge Adonias begünstigt hat (I. Kön. 2, 26 f.). Eine geeignetere Persönlichkeit für die gestellte Aufgabe wird sich unter allen, von denen uns die Kunde überliefert ist, niemals finden lassen; dafs damit keine Sicherheit gegeben ist, dafs vielmehr in den Lücken der Überlieferung der noch geeignetere kann untergegangen sein, darf man sich natürlich nicht verhehlen. Immerhin mag es sich lohnen, den von Duhm gegebenen Wink etwas weiter zu verfolgen.

Geht die hier vorliegende Überlieferung auf Ebjatar zurück, einerlei ob unmittelbar oder durch Vermittlung seiner Angehörigen, so ist es schwer zu begreifen, warum diese vorzüglichste Quelle erst von II. Sam. 10 oder gar erst von Kap. 13 an, wie andere wollen, zu fliefsen beginnen soll. Wohl bezeichnet II. Sam. 10 einen scharfen Einschnitt: durch die Geburt Salomos, die sich mit Kap. 10 vorbereitet, taucht die Frage der Thronfolge zum ersten Mal in Davids eigenem Hause auf und rollt sich von nun an ohne Stillstand ab. Aber die Thronfolge als solche bildet doch auch den Gegenstand von Kap. 9, wo David den lahmen Sohn seines Freundes Jonatan, den Enkel Sauls und letzten Thronberechtigten aus dessen Hause, an seinen Hof zieht und dadurch unschädlich macht. Dasselbe gilt von der Hinrichtung der sieben männlichen Nachkommen Sauls in II. Sam. 21, 1—14, die ursprünglich dicht vor Kap. 9 ihre Stelle hatte, und weiter auch von den Kapiteln 2—4, die den Entscheidungskampf zwischen David und dem Hause Saul bis zum Tode seines Feldhauptmanns Abner und seines Sohnes Ischbaäl[1]) verfolgen. Nur ein Grund für die Übergehung aller dieser Ereignisse liefse sich ausdenken, die Absicht einer einseitigen Schmähschrift gegen Salomos Thronfolge. Aber dafs von einer Schmähschrift überhaupt nicht die Rede sein kann, haben wir schon gesehen; und sollte sie vollends blofs gegen Salomo gehen, wieviel von den Berichten müfste dann fehlen, wieviel anderes liefse sich vermissen! Auf der anderen Seite steht die lebhafte Anteilnahme, die der Verfasser

[1]) Entstellt in Ischbóschet, um den vermeintlichen Götzennamen Baäl nicht auszusprechen.

weiterhin (16, 1—4. 18, 18. 25—31) dem Sohne Jonatans und seinem Knechte Ṣiba, d. i. den handelnden Personen von Kap. 9 zuwendet. Sie liefert den sicheren Beweis dafür, dafs dies Kapitel, und damit auch 21, 1—14 und Kap. 2—4, die seine notwendige Vorgeschichte bilden, in der Tat zu der Denkschrift Ebjatars gehören. Das gilt selbstverständlich unter Vorbehalt aller Überarbeitungen, die sie erlitten haben; aber von solchen sind ja auch die folgenden Abschnitte wohl etwas freier, aber doch keineswegs ganz verschont geblieben. In der Tat zeigt die Grundlage jener Kapitel und füglich der Kapitel 5 und 6 nicht minder genau die gleiche Erzählungsweise, dieselbe Unmittelbarkeit wie die »Denkschrift«. Aber auch dabei kann man nicht stehn bleiben. Nicht nur sind auch diese Abschnitte wieder nach rückwärts vielfach verzahnt, sondern vor allen Dingen hat der Erzähler, wenn es Ebjatar ist, von dem vorher Erzählten noch vieles mit erlebt, ja er ist für die Ereignisse von I. Sam. 22 bis II. Sam. 1 in noch weit höherem Grade der klassische Zeuge als für die der folgenden Abschnitte, wo der Kreis um David wie der Abstand von dessen Person sich stetig vergröfsert. Erzählt doch Kap. 22 von dem tragischen Untergang des Priesterhauses, dem Ebjatar entstammte, und von seiner Flucht zu David, den er von da an als Orakelpriester (vgl. besonders 23, 9 ff. 30, 7 f. II, 2, 1) auf allen seinen Irrfahrten begleitet. Es wäre höchst verwunderlich, wenn Ebjatar, einmal beim Erzählen, von dieser gröfsten Zeit seines Lebens geschwiegen hätte. Zudem sind Stücke wie I. Sam. Kap. 22. 25. 30 Meisterwerke der Erzählungskunst und treue Augenblicksbilder; sie stellen sich dem Besten innerhalb der Schranken, die man sonst für die Denkschrift zu ziehen pflegt, ebenbürtig an die Seite. Damit erst sind die Grenzen der Augenzeugenschaft für Ebjatar als Erzähler erreicht. Denn nachdem er in Ungnaden vom Hofe verbannt war (I. Kön. 2, 27), konnte er nicht mehr aus nächster Nähe berichten, und solange er als jüngerer Priester neben vielen Verwandten am Heiligtum zu Nob seines Dienstes waltete, bestand für ihn auch nicht die Gunst der Verhältnisse wie seit seiner Flucht zu David. Wirklich reifst denn auch mit dem Schlufs von I. Kön. 2 dieser Faden ein für allemal ab. Nichts von dem, was folgt, läfst sich mit der Denkschrift auch nur entfernt vergleichen, und zugleich sind auch die letzten Stoffe, die in des grofsen Königs Zeit zurückreichen, damit abgewickelt.

Das liefert ein sehr günstiges Vorurteil für Duhms kühnen Griff. Aber rückwärts liegen die Dinge wesentlich anders. Denn war Ebjatar der einzige Überlebende seines Geschlechts, so war er auch der Hüter seiner Überlieferungen. Nun aber hatte sein Vater Achijja = Achimelek bei Saul in demselben Dienste gestanden wie Ebjatar bei David (I. Sam. 14, 3. 18 ff.); er konnte also über dessen Regierung von ihren Anfängen an annähernd ebenso zuverlässig berichten, und Kunde davon war gewifs auch dem Sohne zugeflossen, natürlich in etwas abgeblafster Gestalt. Da aber vollends Davids Geschick von Anfang an in Sauls Regierung verflochten ist (verbinde für die alte Erzählungsschicht I. Sam. 14, 52 unmittelbar mit 16, 14), so gab sich der Rückgang bis auf Sauls Anfänge von selbst. Und mehr noch. Der Stammbaum Ebjatars greift von I. Sam. 14, 3 zurück auf 4, 21 und 4, 4, bis auf Eli, den Priester und Hüter der heiligen Lade zu Silo; es ist der einzige Stammbaum in Israel, den wir zu jener Zeit durch so viele Geschlechter verfolgen können. Wir haben daher alle Ursache, für den Erzähler Ebjatar auch noch eine der beiden Schichten ins Auge zu fassen, aus denen die Kapitel I. Sam. 4—6 zusammengesetzt sind, zumal sie wieder die Vorgeschichte für Sauls Befreiungskrieg gegen die Philister enthalten. Freilich in so verkürzter und verstümmelter Gestalt, dafs wir ruhig annehmen dürfen, der ursprüngliche Erzählungsfaden habe auch die Geschichte dieses Priestergeschlechts weit vollständiger erzählt, als sie uns jetzt noch vorliegt. Erst hier sind wir auch rückwärts bis an den wahrscheinlichen Horizont des eigenen Erinnerungs- und Überlieferungsschatzes angelangt, wenn wir Ebjatar als Erzähler annehmen.

Es sind keineswegs blofs fromme Wünsche, denen wir in diesen Erwägungen nachgegangen sind. Dafs vielmehr die sämtlichen älteren Bestandteile der Erzählung zwischen I. Sam. 4 und II. Kön. 2 aus einer einzigen Quelle stammen, deren ursprüngliche Gestalt freilich durch Einschaltungen, Ausschaltungen, Versetzungen und Überarbeitungen stark verändert und geschädigt ist, hat der Verfasser dieser Geschichte ganz unabhängig von der Ebjatar-Annahme zu wiederholten Malen ausführlich zu beweisen unternommen[1]). Und zwar im Widerspruch gegen die

---

[1]) Budde, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, Gießen 1890 (vgl. dazu schon Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. VIII, S. 223—248,

andere Ansicht, die den Zusammenhang aus mehreren Biographien der einzelnen Könige Saul und David entstanden sein läfst. In der Tat fehlt für diese Anschauung das Entscheidende, nämlich der panegyrische Zug und die jeweilige Beschränkung des Anteils auf den Helden der einzelnen Biographie. Wie Sauls und Davids Schicksale, solange sie nebeneinander herliefen, sich gegenseitig bedingten, so greift auch die Erzählung von ihnen und ihrem Hause ununterbrochen derart ineinander über, dafs nur die Berichterstattung von derselben Hand den Tatbestand voll erklären kann. Und dafür ist wieder ein bevorzugter Zeitgenosse beider der gewiesene Mann.

Noch eine andere Erwägung weist auf dieselbe Spur. Es handelt sich um die Anfänge eines ganzen Schrifttums, und diese treten uns in überraschender Vollendung entgegen. Der hier die Schicksale Sauls und Davids und deren Vorgeschichte schildert, hatte kein Vorbild zur Verfügung, wie etwa ein Einhard die Kaisergeschichten Suetons für seine Vita Caroli Magni. Für solche Leistung müssen wir daher die denkbar günstigsten Vorbedingungen fordern, und die finden wir nirgends in dem Mafse vereinigt wie in dem priesterlichen Stande. Bei der Erteilung der Orakelsprüche wie bei mannigfachen sonstigen Gelegenheiten wurde der Priester zur Beherrschung des Wortes wie auch zur Beobachtung von Sitte und Brauch, von Sage und Überlieferung angeleitet; bei ihm, der als Vertreter der Gottheit und Vermittler des Verkehrs mit ihr göttlicher Geheimnisse mächtig war, fand auch die geheime Kunst der Schrift, die man mit Ehrfurcht betrachtete, im ganzen Altertum die älteste Unterkunft. Je längere Zeit ein Priestergeschlecht alle diese Schätze bereits gehütet hat, um so eher dürfen wir ihm solche Leistung zutrauen. Das einzige alte Priestergeschlecht aber, das wir an der Hand zuverlässiger Nachrichten in dieser Zeit kennen, ist das Ebjatars.

Indem wir so die Vorzüge der Vermutung Duhms dargelegt haben, bleiben wir uns immer bewufst, dafs es sich nur um eine Vermutung handelt. Aber lassen wir auch Person und Geschlecht völlig aus dem Spiel, so haben sich uns doch gleichzeitig die Bedingungen ergeben, die dem Erstehen einer Geschichtschreibung in Israel gestellt waren, und damit eine Vor-

1888); Derselbe, Die Bücher Samuel, Kurzer Hand-Commentar zum A. T. VIII, 1902, vgl. besonders S. XII—XVII.

stellung von dem wahrscheinlichen Hergang. Die Geschichte Davids und seines Zeitalters, von zeitgenössischer Hand verfaſst oder doch von eines Zeitgenossen Mund erzählt, wird immer der feste und älteste Kern israelitischer Geschichtschreibung bleiben [1]).

Aber was so entstanden war, griff schon zu weit um sich und zurück, als daſs man es dabei hätte lassen, daſs auch die Urheber und Besitzer selbst sich damit hätten zufrieden geben können. Das Wissen und Können, das darin niedergelegt war und sich daran entwickelt hatte, muſste Schule machen und das Bedürfnis wecken, den Ursprüngen Israels weiter als bis zur nächsten Vorgeschichte des Königtums nachzugehen. Und in der Tat können wir gleichgeartete Geschichtsdarstellung in der uns erhaltenen Sammlung des althebräischen Schrifttums zurückverfolgen bis zu ihrem Anfang in der Erzählung von der Erschaffung der Welt. Die Erzählungsschicht, die damit gemeint ist, trägt in der wissenschaftlichen Behandlung der Litterargeschichte des Pentateuchs oder des Hexateuchs, d. h. der fünfteiligen Tora der Juden nebst dem Buche Josua als Abschluſs, den Namen des Jahwisten mit dem Merkbuchstaben J. Was das bedeutet, und wie man zu dieser Bestimmung und Unterscheidung gelangt ist, das verlangt eine kurze Erklärung.

Der synagogalen Überlieferung, der einzigen, die wir besitzen, gilt Mose als der Verfasser des Pentateuchs. »Die fünf Bücher Mose« lautet ja auch der Name dafür in der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, und wie der jüdischen, so gilt auch der christlichen Rechtgläubigkeit diese Überlieferung als unverbrüchlich bindend. In Wirklichkeit ist das Werk nicht nur, wie alle hebräische Geschichtschreibung, ohne Nennung des Verfassers überliefert, nicht nur redet es, wo Mose auftritt, von ihm überall in der dritten Person, sondern es unterscheidet auch ebenso deutlich wie unbefangen zwischen dem Erzähler einerseits und Mose anderseits. Den Beweis dafür ausführlich zu erbringen ist hier nicht der Ort: eine einzige, ebenso schlichte wie schlagende Tatsache mag genügen. Unter dem Lande »jenseit des Jordan« versteht das Alte Testament von dem selbst-

---

[1]) Das dürfte zuerst von K. H. Graf im Jahre 1840 unter Zustimmung seines Lehrers Ed. Reuß erkannt sein, vgl. Ed. Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde K. H. Graf, Gießen 1904, S. 90. 99. 105. Duhms geistreiche Vermutung gibt dieser Erkenntnis nur Körper und Gestalt.

verständlichen Standpunkt des Westjordaniers aus überall das Ostjordanland (vgl. etwa Richt. 5, 17. 7, 25. 10, 8. Jes. 8, 23). Ganz ebenso redet im Pentateuch der Erzähler (Gen. 50, 10 f. Num. 22, 1. Deut. 1, 1. 5. 4, 41. 46. 47. 49). Mose hat aber das Westjordanland nicht betreten, er konnte also in das westjordanische Bewufstsein, das diesem Sprachgebrauch zugrunde liegt, nicht hineinwachsen. Wenn nun trotzdem Mose selbst, wo er redend eingeführt wird, unter »jenseit des Jordan« ebenfalls das Ostjordanland verstünde, möchte man darin etwa einen Kunstausdruck, einen stehenden Namen sehen, der schon zu seiner Zeit an dem Landstrich haftete. Aber das ist nicht der Fall: vielmehr, wo Mose redet, bezeichnet er mit »Land jenseit des Jordan« umgekehrt das Westjordanland (Deut. 3, 20. 25. 11, 30)[1]. Damit ist deutlich sein Standpunkt, sein Zeitalter von dem des Erzählers unterschieden. Dafs dies mit vollem Bewufstsein geschieht, beweist Num. 32, 19, wo der Erzähler den späteren Begriff von »jenseit des Jordan« gleichsam vor des Lesers Augen und Ohren sich entwickeln läfst. Da sagen die ostjordanischen Stämme im Ostjordanlande, in gutes Deutsch gebracht: »Wir wünschen unseren Besitz nicht wie jene jenseit des Jordan im gegenwärtigen Sinne, sondern unser Besitz ist uns schon zugefallen jenseit des Jordan im zukünftigen Sinne«, und darnach erst gebrauchen dieselben Redner in V. 32 den Namen ohne Zusatz in dem Sinne, den der Sprachgebrauch ausgeprägt hat. Eine klarere Fassung der Aussage »ich, der ich diese Ereignisse schildere, lebe in einer ganz anderen, späteren Zeit als Mose, von dem ich berichte«, läfst sich wohl kaum ausdenken.

Viele Anzeichen nachmosaischer Abfassung waren nun schon aufgewiesen, die Abfassung durch Mose von vereinzelten kühnen Geistern immer wieder bezweifelt oder geleugnet worden, als die Beobachtung, die zur positiven Lösung der Frage führte, von einem Manne gemacht wurde, der in demselben Atem seine rechtgläubige Annahme der mosaischen Verfasserschaft schon im Titel seines Buchs beteuern durfte. Jean Astruc, Professor der Medizin und Leibarzt Ludwigs XV., Sohn eines zum Katholizismus zurückgekehrten hugenottischen Geistlichen, veröffentlichte im

[1]) In der einzigen Stelle, die anders verfährt, Deut. 3, 8, handelt es sich deutlich um einen späteren Einschub; der ursprüngliche Zusammenhang lautet: »Das Land von dem Bache Arnon bis an das Hermongebirge.«

Jahre 1753 ein Büchlein »*Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*«[1]). Was in der Genesis erzählt war, hatte ja Mose nicht selbst erlebt, dafür mufste er sich also auf Überlieferung stützen; ob mündliche oder schriftliche, ob eine oder mehrere Quellen, das berührte seine endliche Verfasserschaft nicht und konnte der rechtgläubigen Lehre keinen Anstofs geben. Astruc aber wies nach, dafs in der Genesis abschnittweise mit dem Begriffswort Gott (hebr. *ĕlohîm*) und dem Eigennamen des Gottes Israels Jahwe[2]) derart abgewechselt werde, dafs zur Erklärung keinerlei sachliche Gründe, sondern nur die Gewohnheit verschiedener Schriftsteller angerufen werden könne. So zerlegte er denn die Genesis reinlich in zwei Quellenschriften und blieb nur da ratlos, wo das Merkmal des Gottesnamens ihn im Stich liefs. Eine Arbeit von genau hundert Jahren[3]) diente zur Bestätigung und zum Ausbau dieser ersten Beobachtung. Nicht eine nur, sondern zwei verschiedene Quellenschriften bedienen sich des Begriffswortes für Gott, *ĕlohîm,* oder, besser gesagt, sie vermeiden den heiligen Eigennamen Jahwe. Wir bezeichnen die eine, der schon das erste Kapitel der Genesis angehört, mit P, d. h. Priesterschrift, weil sie das priesterliche kultische Gesetz enthält, die andere, die von Gen. 20 an dazutritt, als E, d. h. im engeren Sinne als den Elohisten. Beide vermeiden den Gottesnamen Jahwe, weil sie die Überlieferung vertreten, dafs dieser erst Mose offenbart, vorher noch nicht bekannt gewesen sei. Dieser Überlieferung gibt jeder von ihnen im Anfang des Buches Exodus bestimmten Ausdruck[4]), um dann weiterhin ganz (P) oder doch teilweise (E) zum Gebrauch des Namens Jahwe überzugehn. Eine dritte Quelle dagegen weifs von dieser Überlieferung nichts und nennt daher Gott unbefangen von

---

[1]) Eine sinngetreue Übersetzung wäre: „Vermutungen über die Denkschriften aus erster Hand, deren sich Mose bedient zu haben scheint, um das Buch Genesis zusammenzustellen."

[2]) Über die Unform Jehova, die sich erst seit der Neuzeit im Abendland eingebürgert hat, vgl. oben S. 8, Anm. 1.

[3]) Abgeschlossen in der Hauptsache durch Herm. Hupfelds Buch *„Die Quellen der Genesis"*. 1853.

[4]) Astrucs Quelle A, (heute P) Ex. 6, 2 f.; die zuerst von Ilgen 1798 und dann aufs neue von Hupfeld 1853 nachgewiesene zweite elohistische Quelle (heute E) in Ex. 3, 13—15, wo der Wortlaut jetzt allerdings ein wenig geschädigt ist.

Anfang an Jahwe; wir nennen sie deshalb die jahwistische Quelle und bezeichnen sie mit dem Buchstaben J. Wenn uns also Astrucs Merkmal vom Beginn des Exodus an im Stich läfst, so liegt das nicht daran, dafs nun Mose selbst die Berichterstattung aus erster Hand übernimmt, sondern daran, dafs für die beiden elohistischen Quellen der Grund zur Vermeidung des Eigennamens fortgefallen ist, weil Gott jetzt seinen Namen Jahwe geoffenbart hat. In der Tat stellte sich bei fortgesetzter Prüfung heraus, dafs die gefundenen drei Quellen auch weiterhin nebeneinander herlaufen, und zu dem einzigen, handgreiflichen Merkmal der Gottesnamen, durch das Astruc sich hatte leiten lassen, gesellte sich eine Fülle anderer Kennzeichen der einzelnen Quellen, die in den folgenden Büchern ebenso wie in der Genesis Stich hielten. Die Abfassung des Pentateuchs durch Mose war mit der Einsicht, dafs nicht nur die Genesis aus Quellen zusammengesetzt ist, sondern auch die Bücher, die seine eigene Geschichte erzählen, endgültig beseitigt.

Eine vierte Quelle mufste ebenso wie die dritte und fast genau in demselben Zeitabstand zweimal entdeckt werden[1]), und zwar in Gestalt des fünften Buchs, des Deuteronomiums, in seinem weit überwiegenden Hauptbestande; sie wird deshalb mit dem Merkbuchstaben D bezeichnet. In diesem Buch prägt Mose kurz vor seinem Tode dem Volke das erhaltene Gesetz in freier, zusammenhängender Rede ein. Zu Eingang werden dem Volke auch alle die wunderbaren Führungen Jahwes während der Wüstenwanderung ins Gedächtnis gerufen. Aber der ganze Bestand dieser Reden samt ihrem Rahmen läfst sich aus dem Zusammenhang herauslösen, ohne eine Lücke zu hinterlassen; der Verlauf der Geschichtserzählung ist und bleibt nur aus den drei Fäden P, J und E gedreht, die sich nebeneinander bis zum Ende des Buches Josua, also geschichtlich bis zur Ansiedelung des Volks im Lande Kanaan, verfolgen lassen. Ein eigentümlich wechselndes Schauspiel bietet ihre Mischung und Schichtung; schon die ersten Kapitel der Genesis genügen, davon einen Begriff zu geben. Kap. 1 bietet in geschlossenem Zusammenhang die erste Schöpfungsgeschichte in Gestalt des Sechstagewerks mit

[1]) Zuerst von de Wette in seiner Dissertatio critica etc. 1805, dann von Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854.

dem abschliefsenden Ruhetage aus der elohistischen Quelle P (1, 1—2, 4a, ursprüngliche Ordnung 2, 4a. 1, 1—2, 3); dann folgt ebenso geschlossen, vielleicht, nicht sicher, am Anfang in der Fuge ein wenig beschnitten, die zweite Schöpfungsgeschichte, Paradies und Sündenfall, aus J (2, 4b—3, 24). An sie schliefst sich weiter, ebenfalls im ganzen Umfang jahwistisch, Kap. 4 mit dem Brudermord und der Stammtafel der Kainiten an. Und wieder tritt als genaues Seitenstück neben die letztere in Kap. 5 die Sethitentafel aus P, die den Zusammenhang dieser Quelle im lückenlosen Anschlufs an das Sechstagewerk (Kap. 2, 3) fortsetzt. Aber von Kap. 6 an ändert sich das Verfahren. Nicht mehr lösen grofse, geschlossene Stücke der einen und der anderen Quelle einander ab, sondern die Sintflutgeschichte in Kap. 6—9 ist ein kunstvolles, aber auch höchst verworrenes Mosaik aus annähernd dreifsig Bruchstücken, die zu gleichen Hälften den beiden Quellen P und J zufallen. Besonders in dem Kernstück Kap. 7 und 8 sind die Quellen oft in blofse Splitter zerschlagen, und die höchste Kunst ist aufgeboten, um den Gesamtbestand der beiden Erzählungen neben- und ineinander möglichst unverkürzt zu erhalten. Löst man die künstliche Verbindung und fügt die Bruchstücke jeder der beiden Quellen für sich zusammen, so erhält man zwei sinnvolle, durchaus klar verlaufende, aber allerdings in Inhalt und Anschauungen sehr verschiedene Berichte von dem gleichen Hergang. Nur der Tatbestand selbst kann eine zulängliche Vorstellung von der Künstlichkeit des Verfahrens geben; deshalb möge dieses Beispiel aller Beispiele als Beweis für die Notwendigkeit zugleich und für den Erfolg der Quellenscheidung in Spalten verteilt, wie schon Astruc verfuhr, hier aufgenommen werden. Wer sich die Mühe gibt, der angewandten Zeichensprache genau nachzugehn, wird auch ohne Kenntnis der Ursprache imstande sein, sich einen ausreichend tiefen Einblick in die Arbeit der Scheidung und Herstellung der Quellen zu verschaffen. Folgendes ist dabei zu beachten. 1. Die mittlere Spalte bringt die Erzählung der elohistischen Quelle P. Sie ist die umfangreichste vor allem deshalb, weil der Redaktor sie im vollen Umfang aufgenommen und sorgfältig geschont hat. So ist der Bau der Arche nur aus ihr berichtet. Sie ist eben als die mafsgebende Darstellung betrachtet und als Grundlage des Ganzen benutzt, darum auch kein Glied von seiner Stelle

gerückt, so dafs sie nach Entfernung der fremden Bestandteile in geschlossener Folge dasteht. 2. Die erste Spalte bringt die Quelle J in der ursprünglichen Reihenfolge der Bestandteile, daher mit wiederholten Umstellungen. In kleinerer Schrift sind die Lücken vermerkt und ihre Ausfüllung angedeutet. Die einzelnen Abschnitte sind nach Möglichkeit neben die entsprechenden der Quelle P gerückt. 3. Die dritte Spalte gibt Rechenschaft von der Tätigkeit des Redaktors, vor allem bringt sie die Einschaltungen und Änderungen, durch die er den Ausgleich zwischen den Quellen zu vollziehen suchte. 4. Die Übersetzung ist so sklavisch wie möglich gehalten, damit man von jedem Wort auf das betreffende des Urtextes zurückgreifen könne, auch für dasselbe Wort stets dieselbe Wiedergabe gewählt[1]). Die für die einzelne Quelle bezeichnenden, für die Scheidung mafsgebenden Worte und Wendungen sind gesperrt. Diejenigen unter ihnen, denen in der anderen Quelle ein abweichender Ausdruck gegenübersteht, sind bei P fortlaufend beziffert und ihre Gegenstücke bei J mit denselben Ziffern bezeichnet. Könnten die hebräischen Worte geboten werden, so würde das natürlich noch viel überzeugender wirken. Ausschaltungen sind im Text mit [—]* bezeichnet und unter demselben Zeichen in der dritten Spalte zu suchen, Zusätze und Änderungen stehn in (—)* und sind unter dem entsprechenden Zeichen in der dritten Spalte begründet. 5. Natürlich kommen zu dem Sprachgebrauch der Quellen sachliche Unterschiede, die für ihre Eigenart noch weit bezeichnender sind. Soweit es möglich war, sind auch sie durch Sperrung und Bezifferung angedeutet; doch wird ein scharfes Auge viel mehr entdecken, als sich damit bezeichnen liefs. 6. Das Gebotene will, um die volle Wirkung zu tun, auf dreierlei Weise gelesen sein. Zuerst jede Quelle für sich in geschlossenem Zusammenhang, ohne jeden Seitenblick und ohne sich durch irgendwelche Zeichen stören zu lassen. Sodann wagrecht über die Trennungsstriche hinweg, unter stetem Vergleich des Entsprechenden. Endlich zuletzt — oder auch zuerst — in dem biblischen Text, in dem der Redaktor beide Erzählungen zu einer Darstellung verschweifst hat.

---

[1]) Eine unvermeidliche Ausnahme bildet das Wort *chajja*; doch wird sie nicht stören, weil sie ganz innerhalb der Spalte P liegt.

Jahwist (J)	Priesterschrift (P)	Redaktor (R) und Erläuterungen
	6, 9. Dies ist die Geschichte Nôachs: Nôach war ein gerechter Mann, unsträflich war er in seinen Geschlechtern[1], mit Gott wandelte Nôach. 10. Und es erzeugte Nôach drei Söhne, Schēm, Chām und Jèphet. 11. Und es ward verderbt[2] die Erde vor Gott, und es erfüllte sich die Erde mit Gewalttat. 12. Und es sah Gott die Erde, und siehe sie war verderbt, denn verderbt hatte alles Fleisch[3] seinen Wandel auf Erden. 13. Und es sprach Gott zu Nôach: Das Ende alles Fleisches[3] ist vor mich gekommen, denn die Erde ist voll von Gewalttat vor ihnen, und siehe, ich will sie verderben[4]. (Du aber)*	**6,** 9. Bei P unmittelbar an 5, 32 anzuschließen. Die Sintflutgeschichte bildet sein drittes Hauptstück, wie alle überschrieben mit dem ganz unübersetzbaren Worte *tolědôt*, hier etwa »Geschichte«.
6, 5. Und es sah Jahwe, dafs grofs war das Böse[2] des Menschen[3] auf Erden und alles Gebilde der Gedanken seines Herzens eitel böse[2] den ganzen Tag. 6. Und es reuete Jahwe, dafs er gemacht hatte den Menschen auf der Erde, und er betrübte sich in sein Herz hinein. 7. Und es sprach Jahwe: Ich will wegwischen[4] den Menschen[3] [-]* von der Fläche des Erdbodens weg[7] [-]**, denn es reuet mich, daß ich sie gemacht habe. 8. Und Nôach fand Gnade in den Augen Jahwes.		v. 7. [-]* welchen ich geschaffen habe (*barâti* = P) und [-]** vom Menschen bis zum Vieh bis zu den Kriechtieren und bis zu den Vögeln des Himmels (vgl. P Nr. 10 v. 20 und Nr. 3 v. 12). Beides ist von R eingefügt, um die Anschauung von J, daß nur der Mensch (v. 5. 7, Nr. 3) strafwürdig sei, mit der von P auszugleichen. v. 13. (-)* aus den Buchstaben des kaum verständlichen mit der Erde, das im Texte steht, versuchsweise entnommen. v. 14. (-)* Das Wort für Zellen ist nach guten Textzeugen doppelt zu lesen und danach so zu übersetzen.
Es fehlt Befehl und Bericht über den Bau der Arche, die in 7, 1 bereits vorhanden ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach war bei J der schlichte Befehl dazu ohne Angabe des Zwecks als Probe für Nôachs Gehorsam oder Glauben verwendet, so daß seine Gerechterklärung in 7, 1 auf Grund der bestandenen Probe erfolgte.	14. mache dir eine Arche von Gopher-Holz, in (lauter)* Zellen sollst du die Arche machen und verpiche sie inwendig und auswendig mit Erdpech. 15. Und dies ist es, wie du sie machen sollst: 300 Ellen die Länge der Arche, 50 Ellen ihre Breite und 30 Ellen ihre Höhe. 16. Ein Dach sollst du machen an der Arche, und bis zu einer Elle oben darüber sollst du es auf-	

Jahwist (J)

7, 1. Und es sprach Jahwe zu Nôach: Geh ein du und dein ganzes Haus[9] in die Arche, denn dich habe ich gerecht gesehen in diesem Geschlecht[1]. 2. Von allem reinen Vieh[10] sollst du dir nehmen[12] je siebenmal ein Männchen und sein Weibchen[14], und von dem Vieh, das nicht rein ist, (je)* zwei, ein Männchen und sein Weibchen[14]. 3. Auch von den (reinen)* Vögeln des Himmels je siebenmal (ein Männchen und sein Weibchen[14])** (und von allen Vögeln, die nicht rein sind, je zwei, ein Männchen und sein Weibchen[14])***, um Samen zu beleben[13] auf der Fläche der ganzen Erde. 4. Denn in noch sieben Tagen lasse ich regnen auf der Erde[5] 40 Tage und 40 Nächte[18] und werde wegwischen[4] allen Bestand[3], den ich gemacht habe, von der Fläche des Erdbodens

weg[7]. 5. Und es tat Nôach nach allem, was Jahwe ihm befohlen hatte[15]. 10. Und nach den sieben Tagen da kam das Wasser der Sintflut[5] über

Priesterschrift (P)

führen, und die Öffnung der Arche sollst du in ihre Seite setzen, in unteren, zweiten und dritten (Zellen) sollst du sie machen. 17. Und ich, siehe, ich lasse kommen die Sintflut, Wasser über die Erde[5], zu verderben[4] alles Fleisch[3], in welchem Lebenshauch ist[6], unter dem Himmel weg[7]: alles, was auf der Erde ist, soll verscheiden[8]. 18. Und ich will aufrichten meinen Bund mit dir, und du sollst eingehn in die Arche, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit dir[9]. 19. Und von allem Lebendigen[10], von allem Fleisch, zwei von jedem[11] sollst du in die Arche eingehn lassen[12], am Leben zu erhalten[13] mit dir; ein männliches und ein weibliches[14] sollen sie sein. 20. Von den Vögeln nach ihrer Art und von dem Vieh nach seiner Art, von allem Kriechgetier des Erdbodens nach seiner Art[10], zwei von jedem[11] sollen eingehn[12] zu dir (sie) am Leben zu erhalten[13]. 21. Und du nimm dir von allem Eßbaren, das sich essen läßt, und sammle (es) zu dir, und es sei dir und ihnen zum Essen. 22. Und es tat Nôach nach allem, was ihm Gott befohlen hatte, so tat er[15]. **7, 6.** Nôach aber war 600 Jahre alt, da kam die Sint-

Redaktor (R) und Erläuterungen

7, 2. (-)* Das Wort für zwei ist nach guten Textzeugen doppelt zu lesen und danach so zu übersetzen.

v. 3. (-)* nach guten Textzeugen zu ergänzen.

(-)** Die Formel von J ist hier, sei es durch die Redaktion, sei es durch Textverderbnis, von der anderen, die P eignet (vgl. 6, 19, Nr. 14) verdrängt.

(-)*** nur von der griechischen Übersetzung (LXX) bezeugt, aber unentbehrlich.

Statt der drei Änderungen in v. 3 könnte man auch den ganzen Halbvers bis zum Schluß der dritten für einen vermittelnden Zusatz der Redaktion bezw. der LXX erklären und J die Vögel unter das »Vieh« einschließen lassen. Doch ist das weniger wahrscheinlich.

die Erde. 7. Und es ging ein Nôach (und sein ganzes Haus[9])* in die Arche vor dem Wasser der Sintflut[5], 16[b]. und Jahwe schloß hinter ihm

zu. 12. Und es war der Regen[5] auf der Erde 40 Tage und 40 Nächte[18]. 17[b]. Und das Wasser nahm zu[16] und hob die Arche auf, daß sie schwebte über der

flut, Wasser über die Erde[5]. 11. Im 600ten Jahre des Lebens Nôachs, im zweiten Monat, am 17ten Tage des Monats, an diesem Tage spalteten sich alle Quellen der großen Flut, und die Luken des Himmels öffneten sich[5]. 13. An diesem selbigen Tage ging Nôach und Schēm und Chām und Jèphet, die Söhne Nôachs, und das Weib Nôachs und die drei Weiber seiner Söhne mit ihnen[9] in die Arche ein. 14. Sie und alles Wild nach seiner Art und alles Vieh nach seiner Art und alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht, nach seiner Art und alle Vögel nach ihrer Art, alle Vöglein, alles Geflügel[10]. 15. Und sie gingen ein[12] zu Nôach in die Arche, zu je zwei[11] von allem Fleisch[3], in welchem Lebenshauch ist[6]. 16. Und die Eingehenden[12] ein männliches und ein weibliches[14] von allem Fleisch[3] gingen sie ein[12], wie ihm Gott befohlen hatte[15]. 17[a]. Und es kam die Sintflut, (Wasser)* über die Erde[5]. 18. Und das Wasser wuchs und nahm sehr zu auf der Erde[16], und es schwamm die Arche auf der Fläche des Wassers[17]. 19. Und das Wasser wuchs sehr, sehr auf der Erde[16], so daß bedeckt wurden alle hohen Berge, welche unter dem ganzen Himmel[7] waren. 15. Fünfzehn Ellen darüber wuchs[16] das Wasser und wurden bedeckt die Berge.

v. 7. (-)* im Text: und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm. R wird das nach der Formel von P (vgl. 6, 18, Nr. 9) für die aus 7, 1 ersichtliche Formel von J eingesetzt haben.

v. 8, 9: Von dem reinen Vieh und von dem Vieh, das nicht rein war, und von den Vögeln und allem, was kriecht auf dem Erdboden. 9. Je zwei gingen sie ein zu Nôach in die Arche, ein männliches und ein weibliches, wie Gott Nôach befohlen hatte. Die beiden Verse sind ein harmonistischer Einschub von R, der zwischen den verschiedenen Angaben von P und J über Zahl und Art der mitgenommenen Tiere vermitteln oder vielmehr die Verschiedenheit vertuschen soll. Wortschatz und Redeweise sind ganz die von P.

v. 17[a]. Statt (-)* bietet der Text 40 Tage. Das entspricht J, ist aber bei ihm neben v. 12 unmöglich; ebenso unmöglich ist es sachlich in P, wo nach v. 24 das Wasser 150 Tage anwächst. Dagegen ist an sich bei P nach seiner umständlichen Redeweise eine Wiederholung der Aussage vom Eintreten der Flut (v. 6) nach dem Einzug Nôachs (v. 13 ff.) erwünscht. Die genaue Formel dafür ist in (-)* durch Benutzung der letzten vier Konsonanten der ausgeschiedenen beiden Worte hergestellt.

Jahwist (J)	Priesterschrift (P)	Redaktor (R) und Erläuterungen
Erde[17]. 22. Alles, in dessen Nase Lebensodem war[6], was immer auf dem Trockenen war, starb[8]. 23. Und es wischte hinweg[4] (Jahwe)* allen Bestand[3], der auf der Fläche des Erdbodens[7] war [-]*, und es blieb übrig nur Nôach und was mit ihm in der Arche war. **8,** 6[a]. Und es geschah nach Verlauf[21] von 40 Tagen[18], 2[b]. da wurde gehemmt[20] der Regen[5] vom Himmel, 3[a]. und das Wasser ging zurück[19] von der Erde, immer zurück[19]. 6[b]. Da öffnete Nôach das Fenster der Arche, die er gemacht hatte, 8. und ließ die Taube von sich fort, um zu sehen, ob sich verringert hätte[19] das Wasser von der Fläche des Erdbodens hinweg[7]. 9. Aber die Taube fand keinen Ruheplatz für ihre Fußsohle und kehrte zurück zu ihm in die Arche, denn Wasser war auf der Fläche der ganzen Erde; und Nôach reckte seine Hand aus und faßte sie und nahm sie zu sich in die Arche. 7. (Und Nôach wartete sieben Tage)*, da ließ er den Raben fort, der aber flog aus, immer hin und her, bis zum Auftrocknen	21. Und es verschied[8] alles Fleisch[3], das sich regte auf Erden, an Vögeln und an Vieh und an Wild und an allem Gewimmel, das da wimmelt auf Erden[10], und alle Menschen: 22[a]. alles, (in dem)* Lebenshauch war[6]. 24. Und es wuchs das Wasser auf der Erde[16] 150 Tage[18]. **8,** 1. Da gedachte Gott an Nôach und an alles Lebendige[10] und an alles Vieh, das mit ihm in der Arche war, und Gott ließ einherfahren einen Wind über die Erde, da senkte sich[19] das Wasser. 2[a]. Und es schlossen sich[20] die Quellen der großen Tiefe und die Luken des Himmels[5], 3[b]. und es nahm ab[19] das Wasser nach Ablauf[21] von 150 Tagen[18]. 4. Und es ließ sich nieder die Arche im siebenten Monat am 17. Tage des Monats auf den Bergen von Ararat. 5. Und das Wasser blieb immer im Abnehmen[19] bis zum zehnten Monat: im zehnten am 1. des Monats wurden sichtbar die Gipfel der	v. 22[a] lautet im Text: Alles, in dessen Nase Hauch des Odems des Lebens war, augenscheinlich im Ausdruck überfüllt. R fand dieselbe Wendung in etwas verschiedenem Ausdruck bei P und J (vgl. für P 6, 17. 7, 15 und für J 2, 7) und vereinigte beide zu einem einzigen Satze. *Man braucht nur* (-)* zu ergänzen, »Hauch« und »Odem« richtig zu verteilen, um beide Fassungen herzustellen. v. 23. (-)* Statt dieser Ergänzung ist denkbar die Übersetzung und es wurde hinweggewischt aller Bestand. [-]* vom Menschen bis zum Vieh, bis zu den Kriechtieren und bis zu den Vögeln des Himmels, und es wurde hinweggewischt von der Erde. R hat wie in 6, 7 die Klassen der Lebewesen nach P (vgl. 6, 20, Nr. 10) ergänzt und nimmt dann den Wortlaut von J aus dem Anfang des Verses wieder auf. **8,** 7. (-)* Die Ergänzung ist nach v. 10 (12) notwendig. Der Satz mußte gestrichen werden, als man v. 7 vor v. 8f. rückte, um die drei Aussendungen der Taube aufeinander folgen zu lassen, und man vergaß dann, ihn vor v. 8 zu ergänzen.

des Wassers von der Erde. 10. Und er wartete noch sieben weitere Tage, da ließ er wieder die Taube aus der Arche fort. 11. Und die Taube kam zu ihm zur Abendzeit, und siehe, sie hatte ein frisches Ölblatt in ihrem Schnabel; da erkannte Nôach, daß das Wasser sich verringert hatte[19] von der Erde weg. 12. Und er wartete noch sieben weitere Tage, da ließ er die Taube fort, und sie kehrte nicht wieder zu ihm zurück. 13b. Da entfernte Nôach die Decke von der Arche und sah, und siehe, es war getrocknet die Fläche des Erdbodens.

Wahrscheinlich hat R von dem Bestand von J ausgelassen eine kurze Erwähnung des Verlassens der Arche; auch der Ort, wo dies geschah, und damit der Landungspunkt der Arche wird dabei genannt gewesen sein, vermutlich abweichend von P in v. 4. Es braucht daher zwischen 3a und 6b in J keine Lücke angenommen zu werden.

20. Und es baute Nôach einen Altar für Jahwe, und er nahm von allem

Berge. 13a. Und es geschah im 601. Jahre, im ersten, am 1. des Monats, da begann das Wasser von der Erde wegzutrocknen. 14. Und im zweiten Monat am 27. Tage des Monats da war die Erde aufgetrocknet. 15. Und es sprach Gott zu Nôach also: 16. Geh hinaus aus der Arche, du und dein Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne mit dir[9]. 17. Alles Lebendige[10], was mit dir ist, von allem Fleisch[3], an Vögeln und an Vieh und an allem Kriechgetier, das auf der Erde kriecht[10], führe hinaus mit dir, daß sie wimmeln auf der Erde und fruchtbar seien und sich mehren auf der Erde. 18. Und es ging hinaus Nôach und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm[9]. 19. Alle Vierfüßer, alles Kriechgetier und alle Vögel, alles was sich regt auf der Erde[10], nach ihren Gattungen gingen sie hinaus aus der Arche. **9**, 1. Und Gott segnete Nôach und seine Söhne und sprach zu ihnen[22]:

Jahwist (J)	Priesterschrift (P)	Redaktor (R) und Erläuterungen
reinen Vieh und von allen reinen Vögeln[11] und brachte Brandopfer dar auf dem Altare. 21. Und es roch Jahwe den wohlgefälligen Geruch, und es sprach Jahwe bei sich selbst[22]: Ich will nicht mehr wieder den Erdboden verfluchen um des Menschen willen[3], denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse[2] von seiner Jugend an, und ich will nicht mehr wieder alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe. 22. So lange die Erde besteht, sollen Aussaat und Ernte und Frost und Hitze und Sommer und Winter und Tag und Nacht nicht aufhören. Hat Wellhausen recht, daß die Einsetzung des Regenbogens 9, 12—17 von P (oder R?) aus J entlehnt sei, so muß sie hier gestanden haben, natürlich in ursprünglicherem Ausdruck. Sie würde vortrefflich hierhin passen.	Es folgt in P von v. 2—7 der Wortlaut des Segens über die Menschen. Es wird ihnen die Gewaltherrschaft über die Tiere und die Erlaubnis der tierischen Nahrung verliehen, dagegen der Blutgenuß und die Tötung von Menschen verboten, die letztere für Tier und Mensch mit dem Tode bedroht. Von v. 8—11 folgt die Stiftung des Bundes Gottes mit Menschen und Tieren, der ihnen Verschonung für die Zukunft zusichert. Der durch Ziffer 22 angedeutete bezeichnende Unterschied besteht darin, daß Jahwe bei J seinen Ratschluß bei sich behält, bei P Gott ihn den Menschen mitteilt. Das gilt auch von dem Bundeszeichen des Regenbogens v. 12—17, jetzt in die Sprache von P gefaßt, vgl. aber die Anm. in der Spalte von J. An 9, 17 schließt bei P unmittelbar an:	
9, 18. Und es waren die Söhne Nôachs, die aus der Arche hinausgingen, Schēm und Chām und Jèphet [-]*. 19. Diese drei waren die Söhne Nôachs, und von diesen aus zerstreute sich alle Welt.	v. 28. Und es lebte Nôach nach der Sintflut 350 Jahre, 29. und so wurden die gesamten Tage Nôachs 950 Jahre: da starb er.	**9,** 18b. [-]* = und Chām, das ist der Vater Kanaans, eine harmonistische Klammer des innerjahwistischen Redaktors zur Vorbereitung der Geschichte 9, 20—27.

Die Sintflutgeschichte ist keineswegs das einzige Beispiel solcher übergewissenhaften, uns allerdings halsbrechend erscheinenden Arbeit, der allein wir den grofsen Vorteil verdanken, zwei so stark voneinander abweichende Fassungen derselben Überlieferung einander gegenüberstellen zu können. Gleich an Kap. 10, der sogenannten Völkertafel, läfst sich dasselbe Verfahren wieder durchführen. An solchen Stücken tritt schärfer als anderwärts die schriftstellerische Gröfse ans Licht, ohne die ein solcher Befund gar nicht erklärt werden kann, nämlich der Schriftgelehrte, der die Quellen miteinander verbunden, die Auswahl getroffen, die Ordnung der Stücke bestimmt, sie ineinandergefügt und, wo es nötig schien, durch eigenen Eingriff miteinander ausgeglichen hat. So wird der letzte Verfasser zum Redaktor; auch diese Rolle hat ihr Zeichen in dem Buchstaben R erhalten.

Von Kap. 20 der Genesis an tritt nun zu P und J die Quelle E, und das alte Spiel, das wir bisher an jenen beiden beobachtet, setzt sich unter allen drei Elementen fort. Aber genaueres Zusehen lehrt bald, dafs die Wahlverwandtschaft zwischen den einzelnen Quellen eine sehr verschiedene ist. Zwar kommen neben alleinstehenden gröfseren Stücken aus jeder der drei Quellen auch alle denkbaren Verbindungen vor, P mit J, P mit E, J mit E, oder alle drei nebeneinander [1]); aber J und E stehn sich doch

[1]) So zuerst Gen. 21, 1—8 bei der Geburt Isaaks. Ich biete Scheidung und Herstellung der drei Quellen als eine kleine Probe der verwickelten Arbeit.

Priesterschrift (P)	Jahwist (J)	Elohist (E)	Redaktoren (Rj und Rp) u. Erläuterungen
21, 1^{b}. Und es tat (Gott)* an Sara, wie er geredet hatte, 2^{a} und es gebar Sara dem Abraham einen Sohn [-]* 2^{b} zu dem Zeitpunkt, von dem Gott mit ihm geredet hatte. 3. Und es nannte Abraham den Namen seines Sohnes, der ihm geboren war, welchen ihm geboren hatte Sara, Isaak. 4. Und	21, 1^{a}. Und Jahwe suchte Sara heim, wie er gesagt hatte, 2^{a}. und sie ward schwanger (und gebar einen Sohn)*. 7. Da sagte sie: Wer hätte Abraham gesungen: „Sara säugt Kinder;“ Denn ich gebar einen Sohn seinem Alter, 6^{b}. Jeder, der's hört, wird meiner lachen.	6^{a}. Da sagte Sara: „Ein Lachen hat mir Gott bereitet“, (und sie nannte seinen Namen Isaak)*. 8. Und das Kind wurde entwöhnt, und Abraham berei-	21, 1^{b}. (-)* im Texte Jahwe, an 1^{a} aus J angeglichen. Die Verheißung, auf die P (1^{b}) verweist, findet sich 17, 16 ff., die für J (1^{a}) 18, 10. V. 2^{a}. [-]* seinem Alter stößt sich bei P mit dem Abraham, bei J, dessen Art die Wendung entspricht (37, 3. 44, 20), greift sie V. 7 vor. Sie ist von R aus V. 7 entnommen und störend hinzugesetzt.

untereinander der Sache wie der Form nach unvergleichlich näher als jeder dieser beiden der aus ganz anderm Holz geschnitzten Quelle P. Und wo sie miteinander verschweifst sind, zeigt auch der Redaktor ganz andre Züge, als wo P mit in Betracht kommt. So hat man erkennen müssen, dafs nicht ein und derselbe Redaktor alle drei Quellen einzeln vor sich hatte und in einem Zuge miteinander verbunden hat. Vielmehr waren J und E von einer früheren Redaktion bereits miteinander verbunden, als der letzte Redaktor dieses Werk JE in die für ihn mafsgebende Quellenschrift P einarbeitete, so dafs diese letztere die Grundschrift oder, ihrer schematischen Art entsprechend, der Rahmen des neuen Werkes wurde. Schon vorher hatte eine zweite Redaktion in JE das Deuteronomium eingefügt und bei dieser Gelegenheit die Vorlage, besonders innerhalb des Buches Josua, deuteronomistisch überarbeitet. So ergeben sich drei Stufen der Zusammensetzung, JE, JED, JEDP, jede durch eine besondere Redaktion bewerkstelligt, die man, wie sie

Priesterschrift (P)	Jahwist (J)	Elohist (E)	Redaktoren (Rj und Rp) u. Erläuterungen
es beschnitt Abraham Isaak, seinen Sohn, acht Tage alt, wie ihm Gott befohlen hatte. 5. Und Abraham war 100 Jahre alt, als ihm Isaak sein Sohn geboren wurde.	(Darum nannte sie seinen Namen Isaak)*.	tete ein großes Fest an dem Tage, da Isaak entwöhnt wurde usw. Die Erzählung von der Vertreibung der Hagar, die sich anschließt, gehört E.	(-)*. Die Aussage muß in allen drei Quellen gestanden haben, konnte aber von Rj und Rp nur einmal aufgenommen werden. V. 2[b]. Zu dem Zeitpunkt vgl. P in 17, 21.

V. 3—5. Die Namengebung ist bei P stets Sache des Vaters und erfolgt immer unbegründet, obgleich 17, 17 das Lachen, wonach Isaak benannt ist — der Verbalstamm, von dem der Name gebildet ist, bedeutet lachen — auch für P bringt. Die Beschneidung ist bei P in Kapitel 17 eingesetzt; J und E erwähnen sie nicht. Eine Altersangabe für Abraham bringt nur P, als notwendigen Bestandteil seiner Zeitrechnung, vgl. oben in der Sintflutgeschichte.

V. 6f. Die beiden Wendungen des namengebenden Lachens widersprechen sich. Das bei E in 6[a] ist das Lachen der Freude (vgl. Hiob 8, 21). Rj hat die Schlußzeile des 4zeiligen Spruchs in dichterischer Rede, durch den J die Namengebung vollziehen läßt, umgestellt, um das zweimalige Lachen gleichzusetzen. Die doppelte Einführung der Rede Saras (6[a]. 7) hat Rj und Rp beibehalten; dagegen mußte die Aussage, daß Sara das Kind nach ihrem Spruche benannt habe (hinter 6[a] nach E, hinter 7 nach J, vgl. Kap. 29. 30 bei J und E) einmal von Rj gestrichen werden, das zweite Mal von Rp, weil bei ihm nach P Abraham das Kind benannte.

nacheinander von J, von D, von P beeinflufst sind, als Rj, Rd und Rp unterscheiden kann.

Über das Alter der einzelnen Quellen ist lange gestritten worden. Wohl war man sich seit fünfzig Jahren darüber einig, dafs D im 18. Jahre König Josias, 621 v. Chr., Gesetzeskraft erlangt habe und nicht viel früher entstanden sei. Auch dafs J und E älter sind als D, wird, wo man sich zur Quellenscheidung entschliefst, allgemein zugestanden. Aber sehr schwer hat man sich von der Annahme frei gemacht, die seit Astruc als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, dafs P, die Quelle, die den Rahmen des endlichen Werkes bildet, darum auch von allen die älteste sei. Und doch ist das Umgekehrte an sich schon das Wahrscheinlichste, weil dem letzten Redaktor die Quelle mafsgebend sein wird, die ihm zeitlich am nächsten steht. Dafs es sich wirklich so verhält, ist, wiederum in doppelter Entdeckung mit mehreren Jahrzehnten Abstand, neuerdings mit siegender Gewifsheit nachgewiesen [1]). Die priesterliche Quelle P ist in der Tat von allen die späteste, in allem Geschichtlichen nur Auszug und Gerippe, aus Stammtafeln und Zeitrechnung gefügt, dem eigentlichen Inhalt nach Gesetz, und zwar in seiner spätesten Ausprägung. Es ist das Gemeinde- und Kultgesetz für das neue Israel, das nach der Verbannung am Ende des 6. und im 5. Jahrhundert als Kultgemeinde wiedererstand. So gehören also D und P viel späteren Zeitaltern an und werden uns dort je an ihrer Stelle wieder begegnen. Hier kann es sich nur um JE handeln; nur aus dieser Doppelquelle kann die älteste Überlieferung ausgeschieden werden.

Wir werfen zu diesem Zweck noch einmal einen Rückblick auf die Quellenverbindungen, wie sie in den verschiedenen Zeitaltern nacheinander an uns vorüberziehen. J + P bestreiten die Urgeschichte; von Abraham an, durch die Patriarchenzeit und bis gegen das Ende des Lebens Mose führen uns J, E und P vereinigt; am Schlufs, im Deuteronomium, bettet sich D ein und begleitet weiterhin in starken Eingriffen der Schule von D die ganze Einwanderungsgeschichte im Buche Josua, so dafs uns dort die reichste und verwickeltste Verbindung von Quellen und

---

[1]) 1833 von Ed. Reuß, 1835 von W. Vatke und George, 1866 ff. von K. H. Graf und A. Kuenen, 1878 von J. Wellhausen.

Redaktionen entgegentritt. Am Schlufs des Buches Josua bricht P endgültig ab; sein Gegenstand ist mit der Ansiedelung im gelobten Lande unter der Herrschaft des Gesetzes vollkommen erledigt. Möglich wäre es nun, dafs auch die beiden anderen Quellen sich kein weiteres Ziel gesteckt hätten, dafs also auch sie am Ende des Hexateuchs abliefen und die Fortsetzung von ganz anderer Hand stammte. Nun bleibt aber von den bisherigen Bestandteilen mindestens einer auch weiter bestehn, nämlich Rd, die Redaktion der deuteronomistischen Schule. In dem Rahmen des Richterbuchs, der in 2, 11—19 gleichsam im Modell vor uns zusammengefügt wird und dann jede der folgenden Richtergeschichten am Anfang und am Schlufs mit seinen Formeln umklammert, macht diese Schule ihre Geschichtsanschauung zum Mafsstab alles Geschehens. Daraus schon ergibt sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dafs auch die Vorlage, der diese Redaktion ihren Stempel aufdrückt, abgesehen von P, dieselbe geblieben sein werde wie im Buche Josua. Und in der Tat erweist sich jede der grofsen Richtergeschichten — nur für die Simsons in Richt. 13—16 müssen wir bisher den Beweis schuldig bleiben — als aus zwei Quellen zusammengesetzt. Diese Arbeit aber hat nicht erst Rd vollbracht — nirgends ist das die Sache dieser Schule gewesen — sondern schon vorher waren die beiden Quellen durch eine ältere Redaktion aufs innigste miteinander verbunden, genau wie das von der Genesis an von JE gilt. Der gleiche Tatbestand begleitet uns nun auch über das deuteronomistische Richterbuch hinaus in die Anhänge Kap. 17 f. und Kap. 19—21 und in die Samuelbücher bis dahin, wo endlich im zweiten Samuelbuch die Familiengeschichte Davids, von der unsre Untersuchung ausging, den Faden einheitlich weiterführt. Schon vor jedem Eindringen in das Einzelne ist es gewifs nicht leicht, in dieser Doppelgängerschaft zweier Quellen im Richter- und Samuelbuch einerseits und in den Zwillingsquellen J und E im Hexateuch anderseits etwas andres zu sehen als die beiden Hälften desselben Ganzen. Mufs man aber die Fortsetzung jener Verbindung anerkennen, mündet die eine der verbundenen Quellen, wie wir oben sahen, in die Familiengeschichte Davids aus, so kann man dem Schlufs nicht entgehn, dafs der Vorgang Ebjatars, oder wer sonst aus Davids nächster Umgebung deren Urheber ist, Schule gemacht hat, und dafs aus dieser Schule eine

unsrer grundlegenden Geschichtsquellen, d. i. keine andre als die Quelle J, geflossen ist.

Die Einzeluntersuchung dient dieser Voraussetzung nur zur Stütze. Zunächst gegensätzlich, was die Quelle E angeht. Als der theokratische Erzähler wurde E von Eb. Schrader schon vor 35 Jahren bezeichnet, ehe seine Züge so scharf erkannt waren wie heute. In der Tat wird die Theokratie, die Gottesherrschaft unter Ausschlufs jedes menschlichen Regiments, in der Quelle E im Gegensatz zu J von Anfang an vertreten. Aber nirgends tritt das so schlagend hervor wie in der doppelten Geschichte von der Einsetzung des Königtums [1]). In der einen, älteren (I. Sam. 9, 1—10, 16. Kap. 11, 1—11. 15. Kap. 13, 2—7a. 15b—23. Kap. 14), erhält Israel das Königtum als Geschenk von seines Gottes Gnade, als das beste Mittel, das Volk aus der Knechtschaft der Philister zu erretten. Nach der andern, späteren Gestalt (I. Sam. Kap. 7. Kap. 8. Kap. 10, 17—24. Kap. 12. Kap. 15) hat das bufsfertige Israel durch den Richter und Propheten Samuel Rettung und Sieg längst errungen; aber aus Übermut und schnöder Nachahmung heidnischen Brauchs begehrt es statt des Königtums Gottes trotzig einen menschlichen König und erhält ihn in Ungnaden und zu seinem eigenen Gericht. Die erste Probe mit dem neuen König Saul führt sofort zu seiner Verwerfung (Kap. 15). Die letztere Gestalt ist E, Samuel wird hier der Erbe Josuas in Jos. 24 aus derselben Quelle. Die Lehre von dem eifersüchtigen Anspruch Jahwes auf die ausschliefsliche Herrschaft über Israel ist prophetischer Herkunft; wir können ihren Ursprung bei dem Propheten Hosea um 750 v. Chr. verfolgen. Kein Wunder darum, dafs die berufenen Vertreter Gottes in Israel für E wie für Hosea (vgl. Hos. 12, 14) Propheten sind. Ein Prophet in Hoseas Sinne ist bei ihm schon Abraham in Gen. 20, 7, ebenso aber Mose in gesteigertem Grade, weiterhin Samuel, in I. Sam. 3, 20 wie in der ganzen Geschichte der Entstehung des Königtums, nicht minder Natan in dem letzten Stück von E, das wir besitzen, II. Sam. 7. Alle sonstigen Belege aufzuzählen, würde zu weit führen. Für J dagegen ist Samuel ein schlichter Seher (I. Sam. 9, 11, vgl. v. 9), und die

---

[1]) Vgl. dazu Näheres in des Verfassers Kaisersgeburtstagsrede „Die Schätzung des Königtums im Alten Testament“, Marburg 1903.

Propheten jener Zeit, auf die er Saul hinweist, und denen der zukünftige König gleich wird und sich anschliefst (10, 5. 10 ff.), sind Leute ganz andern Schlags, als man 250 Jahre später darunter verstand. Daran schliefst sich, was schon hervorgehoben wurde, dafs in der Familiengeschichte Davids das Wunder ganz zurücktritt. Natürlich ist damit nicht der Glaube an Gottes Weltregierung und Offenbarung gemeint, wohl aber sein sichtbares und unmittelbares Eingreifen im eigentlichen Mirakel. Das gilt auch von der älteren Schicht der Vorgeschichte im ersten Buche; ja selbst viel weiter zurück, bis zum Beginn der Genesis, wenn auch in wechselnden Erscheinungsformen, läfst sich beobachten, wie bei J dem Menschen freier Entschlufs und Wirken aus eigener Kraft in hohem Mafs gewahrt bleibt. Ganz anders steht es damit in der späteren Quelle. Man sehe, wie in I. Sam. 7 nicht Israel durch seine Kriegsmacht die Philister besiegt, sondern Jahwe im Gewitter (v. 10), und wie Samuel sich mitten in der Rede durch ein Wunder Glauben und Furcht des Volks zu sichern weifs (I. Sam. 12, 16 ff.). Das ist E, wie wir ihn auch sonst kennen. Auch die Menschlichkeiten im Sinne sittlicher Schwächen sind von Anfang an des Jahwisten Sache. List, Lüge und Betrug werden von ihm überall unbefangen angewandt und ihr Gelingen mit einer gewissen Genugtuung berichtet, während E dergleichen nach Möglichkeit vermeidet oder beschönigt. Man vergleiche Isaaks Antwort in Gen. 26, 9 mit der Abrahams in Gen. 20, 11. 12. Hier die Beschönigung, dafs Sara wirklich seine Stiefschwester sei, wovon die Überlieferung sonst nichts weifs, dort das einfache Zugeständnis Isaaks, dafs er selbst seine Gattin aus Furcht zu der Lüge angewiesen habe, die ihre Ehre in Gefahr bringt. Und nun sehe man, wie dergleichen durch die ganze Davidgeschichte in der älteren Gestalt sich hindurchzieht. Noch deutlicher tritt die Natürlichkeit und Unbefangenheit bei J, die Zurückhaltung und Scheu bei E den geschlechtlichen Dingen gegenüber an den Tag. Die Schamlosigkeit Kanaans in Gen. 9, 20 ff., die Blutschande Lots in Gen. 19, die Rubens in Gen. 35, 22 (vgl. 49, 3 f.), die Judas in Gen. 38, der Angriff auf Josephs Tugend in Gen. 39, der Wettstreit der Weiber um Jakobs Gunst in Gen. 30, 11—16, das alles gehört J, nicht minder die ausführlichen Geburtsgeschichten in Gen. 25, 21 ff. und Kap. 38. Aber überhaupt begünstigt J das Weib und

teilt ihm überall mit Vorliebe grofse Rollen zu, schon von der Paradiesesgeschichte an, während es bei E nur ausnahmsweise und weit zurückhaltender auftritt. Und eben diese Bevorzugung kennzeichnet wiederum in hohem Grade die ältere Erzählungsschicht der Samuelbücher. Man denke nur in Davids Familiengeschichte an Batsèba (II. Sam. 10 f.), Tamar (Kap. 13), das kluge Weib von Tekóa (Kap. 14), die Kebsweiber Davids (16, 20 ff.), das Weib zu Bachurim (17, 19 f.), Rispa, Sauls Kebsweib (3, 7 ff., 21, 10), Abisag von Sunem (I. Kön. 1); man denke im I. Samuelbuch an Mikal, die Tochter Sauls (18, 20 ff., 19, 11 ff., II, 3, 13 ff. 6, 20 ff.), an Abigail von Karmel (Kap. 25) und die Totenbeschwörerin von Endor (Kap. 28). Die schönen Begegnungen mit den wasserschöpfenden Frauen in Gen. 24, 11 ff., Gen. 29, 2 ff., Ex. 2, 16 ff. gehören sämtlich J: man vergleiche damit I. Sam. 9, 11 ff., wo in aller Kürze und doch äufserst anschaulich, selbständig zugleich und sprechend ähnlich dasselbe Bild uns begegnet. Man mag zugreifen, wo man will, überall findet man die gleiche Wahlverwandtschaft zwischen den sich entsprechenden Schichten der verschiedenen Abschnitte. Und nicht minder findet man überall den gleichen Gegensatz zwischen den einander ausschliefsenden Schichten, ob sie nun von denselben Ereignissen oder von weit entfernten Zeitaltern berichten. Persönliche, unbefangen natürliche, ja urwüchsige, aber zugleich seelisch vertiefte und begründete Darstellung bei J und in der älteren Schicht der Bücher Richter und Samuel; feierlicher Ton, höhere Gesichtspunkte, gesteigerte Sittlichkeit, dazu theokratische Anschauungen als Richtlinien und Schranken für alles Erzählte, bei E und in der späteren Schicht.

Das nötigt zunächst gleiche Bedingungen für die Entstehung aller Stücke der einen und aller der andern Reihe anzunehmen. Längst hat man erkannt, dafs die Buchstaben J und E, die als Jahwist und Elohist gelesen Astrucs Beobachtung der verschiedenen Gottesnamen Jahwe und Elohîm wiedergeben sollten, ebenso richtig und weit bezeichnender auch als Judäische Quellenschrift und Ephraimitische Quellenschrift gelesen werden dürfen, dafs also J im Südreich Juda, E im Nordreich Israel, nach seinem vornehmsten Stamme häufig Ephraim genannt, zu Hause ist. Es genügen dafür hier einige wenige Fingerzeige. In der Josephgeschichte weist J unter den

Jakobssöhnen Juda die Rolle des Sprechers und des Gewissens der Brüder zu (Gen. 37, 26 f. 43, 3 ff. 44, 14 ff. 18 ff.), in E übernimmt sie der Erstgeborene, Ruben (37, 21 f. 29 f. 42, 22. 37). Das kann, da gerade Ruben sonst so gar nichts bedeutet, keinen andern Grund haben, als dafs in der Person Judas der Nebenbuhler vermieden werden sollte, während Joseph, der vornehmste Stamm des Nordreichs, hier nicht zu Gebote stand, weil er ja die leidende Rolle spielte. Nicht minder bedeutsam ist, dafs die grofsen und alten Heiligtümer des Nordreichs, Betel und Sichem, nur bei E (Gen. Kap. 28. 35 und 33, 18 f. 48, 22) stark in den Vordergrund treten [1]), während Hebron, das alte Heiligtum Judas, nur bei J (Gen. 13, 18, Kap. 18 f.) zur Geltung kommt. Aber neben der verschiedenen Heimat mufs noch ein andres betont werden, was mit deren Bestimmung in engem Zusammenhang steht. E verrät überall eine fortgeschrittene, jüngere Stufe der religiösen Entwicklung. Er zeigt uns in seiner theokratischen Haltung die Überlieferung Israels durchaus unter dem Einflufs des Prophetentums, das in Nordisrael schon um die Mitte des neunten Jahrhunderts die mafsgebende religiöse Macht war [2]); ja in den pragmatischen Abschnitten der Quelle hören wir deutlich die Predigt des Propheten Hosea hindurch, der um 750 wirkte. Im Südreich tritt uns das Prophetentum nicht vor Jesaja von 740 an entgegen — Amos, um 760, ist zwar Judäer, wirkt aber nur im Nordreich. So zeigt sich denn auch J in seinem ganzen alten Bestand noch völlig unabhängig von prophetischem Einflufs, er ist für uns geradezu d i e Quelle der vorprophetischen Religion Israels [3]). Das führt uns mindestens in das neunte Jahrhundert zurück und verweist uns zugleich auf die ältere Vertretung der geistigen und religiösen Macht in Israel, das Priestertum. Das ist wiederum ein Umstand, der es erleichtert, die ganze Quelle J an den Anfang zu knüpfen, von dem wir in der Familiengeschichte Davids ausgegangen sind.

Auf Grund aller dieser Tatsachen, die sich hier nur in Um-

---

[1]) Wahrscheinlich hat Betel ursprünglich bei J ganz gefehlt. Denn 12, 8 gehört zu einem späteren Nachtrag; in Kap. 28 aber fehlt der Ortsname bei J.

[2]) Das Königshaus Omri, dem Ahab angehörte, wurde i. J. 842 unter entscheidender Mitwirkung des Prophetentums gestürzt (II. Kön. 9 f.), nachdem dieses bereits längere Zeit einen erbitterten Kampf mit dem Königtum durchgefochten hatte.

[3]) Die einzigen Ausnahmen bilden die Paradiesesgeschichte und die gesamte Urgeschichte in ihrer zweiten jahwistischen Fassung.

rissen vorführen ließen, muß es als die wahrscheinlichste Annahme gelten, daß die jahwistisch-judäische Quellenschrift sich in der älteren Schicht des Richter- und Samuelbuchs und bis in den Anfang der Regierung Salomos in I. Kön. 2 fortsetzt. Da aber der letzte Abschnitt, der die Regierung Davids behandelt, von zeitgenössischer Hand herrührt, so bedeutet dies, daß der schriftgelehrte Kreis, in dem diese Darstellung zu Hause war, weiterhin an die Aufgabe herantrat, auch die ältere Vergangenheit Israels darzustellen. Diese Vergangenheit wickelt sich, vom Königtum zurückschreitend, in vier Staffeln ab. Zuerst das Heldenzeitalter in der neuen Heimat (Buch der Richter); dann die Bildung des Volks und die Wüstenwanderung (Exodus bis Josua); weiter zurück die Zeit der Stammväter in Kanaan (Genesis 12—50); endlich die Ur- und Menschheitsgeschichte (Genesis 1—11). Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß diese einander umfassenden Kreise nacheinander von derselben Mittellinie aus mit immer weiterem Radius geschlagen worden sind, so daß die Darstellung der Richterzeit nächst der der Entstehung des Königtums zuerst, die Urgeschichte zuletzt entstand. Eine Reihe einander folgender Geschlechter wird an dem Werke tätig gewesen sein. Jedenfalls zeigen die Richtergeschichten uralte Züge, während schon die älteste Gestalt der Urgeschichte in der Sage von Paradies und Sündenfall (Gen. 2, 4b ff. und Kap. 3) so deutlich den Einfluß der Schriftprophetie verrät, daß sie schwerlich vor der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts verfaßt sein kann. Auch ist bis zur Patriarchengeschichte zurück Zweck und Ziel, oder sagen wir mit dem scharf geprägten Ausdruck die Tendenz bei der Schilderung dieser Vorstufen, wie sie H. Winckler für jede orientalische Geschichtsdarstellung verlangt[1]), deutlich erkennbar. Das Recht Israels auf den Besitz Kanaans, auf einheitliches Volkstum und Königtum, das ist es, was behauptet und bewiesen werden soll. Das tun die Richtergeschichten durch das heldenmütige Ringen um diese Güter, die Geschichte Mose's

---

[1]) Vgl. Allgem. Evang.-lutherische Kirchenzeitung, 1903, Nr. 50, Sp. 1198: »Im besonderen verfolgt eine geschichtliche Darstellung [im Orient] stets einen bestimmten Zweck, und dieser ist naturgemäß der Nachweis der Berechtigung derjenigen politischen Ansprüche, welche von der Seite erhoben werden, welche die Veranlassung zur Abfassung des Ganzen gegeben hat (König, Partei).«

durch die göttliche Verheifsung und deren Verwirklichung, die Patriarchengeschichte ebenfalls durch die Verheifsung des Landes und des Königtums[1]), durch die vorbildliche Besitznahme der Patriarchen und die von ihnen gestifteten Jahweheiligtümer rings im Lande.

Zu dieser tiefen Fundamentierung der Ansprüche Israels braucht aber kein amtlicher Befehl noch höherer Wunsch den Anlafs gegeben zu haben: das Bewufstsein von der Wohltat, die Israel in der Einigung des Volks und im Königtum empfangen hatte, genügt völlig zur Erklärung für das Weiterschaffen der einmal gegründeten Schule der Geschichtschreibung. Mündliche Quellen werden dafür benutzt worden sein: für das Heldenzeitalter volkstümliches Singen und Sagen, vor allem Lieder[2]), für die voraufgehenden Zeiten vorwiegend priesterliche Überlieferung, insbesondere die Gründungslegenden der Heiligtümer, daneben aber auch örtliche Überlieferungen aller Art. Dafs dabei die Darstellung schon im Heldenzeitalter und rückwärts in immer steigendem Verhältnis in den Bereich der Sage und des Mythos hinübergreift, versteht sich ganz von selbst; doch hat selbst die Geschichte der mosaischen Zeit, die um etwa 250 Jahre vor der Gründung des Königtums liegt, noch einen kräftigen, widerstandsfähigeren geschichtlichen Kern. Die Urgeschichte vollends bietet nur Gedanken und Lehren, in mythischer Form ausgeprägt. Es sind lauter Antworten auf verwunderte Fragen, sogenannte ätiologische Mythen[3]): Woher der Mensch; woher die Tiere; woher die Scheidung in Mann und Weib; warum mufs der Mensch sterben, warum, solange er lebt, sich plagen (Gen. Kap. 2, 4b—3, 24)? Woher die verschiedenen Stände (4, 17—24)? Woher die Riesen der Urzeit (6, 1—4)? Woher die Völker und Sprachen (11, 1—9)? Warum ist Kanaan verflucht, zeitlebens Sklave zu sein (9, 20—27)? In diesem letzten Stück — ursprünglich stand es hinter 11, 1—9 — kommt schon die Tendenz, der Hinweis auf das Königtum Israels, zum

---

[1]) Vgl. für das letztere besonders Gen. 49, 10. Num. 23, 21, 24, 7. 17.

[2]) Vgl. dafür das erste Kapitel dieser Darstellung. Wenn H. Winckler a. a. O. Spalte 1199 feststellt, daß eine mündliche Überlieferung geschichtlich brauchbares über höchstens zwei bis drei Generationen hinaus nicht liefern könne, so scheint er diese Form der Überlieferung ganz zu übersehen. Daneben überspannt er auch wohl den Begriff des Geschichtlichen über das erlaubte Maß.

[3]) Vgl. für diese Benennung Gunkels Kommentar zur Genesis 1901.

Durchbruch. Denn Salomo erst war es, der mit der Knechtung der Kanaaniter vollen Ernst machte (I. Kön. 9, 20 f.); auf seine Zeiten blickt unser Erzähler J auch in Richt. 1 zurück. Da berichtet er, wie viele Gebiete den Kanaanitern noch verblieben, bis sie endlich dienstbar wurden, und zum Schlufs (3, 2) gibt er dafür die heldenhafte Erklärung, dafs Jahwe sie nur verschont habe, um Israel im Kriegshandwerk zu üben. Das ist die jugendfrische, hoffnungsfreudige Weltanschauung der alten judäischen Quelle J, getragen von der Begeisterung für das junge Königtum, dem ihre erste Arbeit gegolten hatte. Ihresgleichen ist im ganzen Orient nicht zu finden, auch nicht unter der überwältigenden Fülle der Schriftdenkmäler des alten Babylonien und Assyrien, die der Erdboden uns aus seinem treuen Gewahrsam wiedergeschenkt hat. Man hüte sich, in hochmütiger Überschätzung des dort Gewonnenen den alten Besitz, der uns hier geboten wird, mutwillig zu entwerten.

Fünftes Kapitel.

Das prophetische Schrifttum des assyrischen Zeitalters.

Den Propheten (hebräisch *nabî*, Mehrzahl *n^ebî'îm*) sind wir schon in dem vorhergehenden Kapitel begegnet, und auch ihr Einflufs auf die hebräische Geschichtschreibung mufste gelegentlich erwähnt werden. Aber dafs sie selbst zum Schreibgriffel greifen würden, das ist ihnen wahrlich nicht an der Wiege gesungen worden. Ursprung und Anfänge des Prophetentums liegen für uns im Dunkeln. Wo es uns zuerst in zuverlässiger Überlieferung begegnet, in der Geschichte König Sauls, der selbst von der Bewegung ergriffen und zu den Propheten gezählt wurde (I. Sam. 10, 5 f. 10—12)[1], da ist es schon eine wenn

[1]) Wo von Gen. 20, 7 an in den vorhergehenden Büchern Propheten erwähnt werden, handelt es sich um rückwärtige Spiegelungen des späteren Prophetentums, die alle der prophetisch beeinflußten Quelle E angehören.

auch auffällige, so doch bekannte und in ihrer Weise fertige Erscheinung. Die Propheten sind Ekstatiker, die sich zeitweilig von Israels Gott Jahwe ergriffen und besessen fühlen, gewifs auch von Anfang an diese Besessenheit künstlich hervorzurufen bemüht waren, vor allem durch Musik (vgl. aufser I. Sam. 10, 5 f., auch II. Kön. 3, 14 f.). Aber ihre Ekstase ist durchaus keine blofs beschaulich-leidentliche oder selbstsüchtig geniefsende, sondern sie geht auf Handeln und Wirken in der Öffentlichkeit aus. Auf die Befreiung Israels von ausländischem Joch und reinen Dienst seines Gottes Jahwe richtet sich das Streben des Prophetentums in seinem Adepten Saul; demselben Doppelziel ist es treu geblieben bis zu seinem Erlöschen. Wir dürfen daraus wohl rückwärts schliefsen, dafs es auch seine Wurzel in Israel und im Jahwismus hatte. Seine Natur bringt es ferner mit sich, dafs es nur in Entscheidungszeiten auftritt oder doch nur in solchen Bedeutung und Umfang gewinnt, dann wieder zurücktritt und einschläft. Zum zweiten Mal sehen wir das Prophetentum kraftvoll eingreifen um die Mitte des neunten Jahrhunderts. Von den gewaltigen Prophetengestalten eines Elia und Elisa berichtet uns freilich nur die volkstümliche Sage; aber in dem Sturz des mächtigen Königshauses Omri, dessen hervorragendster Vertreter König Ahab war, haben sie sich ein Denkmal gesetzt, das lauter redet als aktenmäfsige Berichte. Denn diese Tat, durch die im Jahre 842 im israelitischen Nordreich das Haus Jehu zur Herrschaft gelangte, war nach übereinstimmendem Zeugnis keines andern Werk als dieser Propheten und ihres Anhangs. Aber der Schrift haben sie dazu nicht bedurft, waren ihrer wohl kaum mächtig. Von Person zu Person, wie Ansteckung, ergriff ihr Gebaren, ihre Rede. Und dennoch: kaum zwei Geschlechter später sehen wir das Prophetentum zur Schrift übergehn, und etwa drei Jahrhunderte hinab können wir nun das Wirken prophetischer Persönlichkeiten fast ununterbrochen an Schriftdenkmälern verfolgen. Wie ist es dazu gekommen? Man darf ruhig sagen, gegen den Willen der Propheten selbst; denn überall, mindestens in der älteren Zeit, wird es der Mifserfolg ihres Wirkens gewesen sein, der sie zu Schriftstellern gemacht hat.

In Israels Prophetentum trat gerade unter dem Königshause, das ihm die Herrschaft verdankte, ein tiefer, unheilbarer Rifs ein.

Der eine Teil, mit der Beseitigung des tyrischen Baäl und der Sicherung eines äufserlich korrekten Jahwedienstes zufriedengestellt, hielt sich fortan zu Volk und Königtum und glaubte nach wie vor auf Grund solcher Treue Bestand und Gedeihen verheifsen zu können. Der andre hielt die Augen geöffnet für das immer tiefer einreifsende sittliche Verderben einerseits und das unaufhaltsame Näherrücken der assyrischen Weltmacht anderseits. Er erkannte in dem einen die unausbleibliche göttliche Strafe für das andre: selbst der eifrigste und prunkvollste Kult konnte Jahwe nicht befriedigen, sondern Gerechtigkeit, Sittlichkeit allein war es, was er begehrte, was Israel retten konnte. So wurden diese Propheten zu unerbittlichen Unheilspredigern und verloren eben damit ihren Einflufs auf die herrschenden Kreise sowohl wie auf die breiten Massen des Volks. Das war es, was sie zum Gebrauch der Schrift trieb. Schalt man sie heute Lügner, so sollte man wenigstens später erkennen, dafs sie die Wahrheit geredet; war ihnen bei der Gegenwart der Erfolg versagt, so sollten doch die kommenden Geschlechter aus ihrer Predigt lernen. Nicht dafs sie sich von nun an auf das Wirken durch die Schrift beschränkt hätten; nur bei wenigen der spätesten Propheten darf man dies als Möglichkeit in Erwägung ziehen. Die Regel war und blieb mündliche Äufserung. Gewifs werden manche sich nach wie vor auf diese allein beschränkt haben; von den übrigen bieten uns die schriftlichen Aufzeichnungen sicherlich immer nur einen Teil, oft wohl nur einen kleinen, ihrer Predigt. Unter sehr verschiedenen Anlässen und Umständen wird sich der Übergang zur Schrift vollzogen haben; mehrfach sind wir in der Lage, dem Hergang nachgehn zu können [1]).

Das älteste der uns erhaltenen Prophetenbücher ist das Buch ʿAmos. Es ist das dritte der gewöhnlichen Reihenfolge nach in dem Sammelbuch der zwölf »Kleinen Propheten«, mit dem der Prophetenkanon schliefst, bei Hebräern und Griechen einfach »Die Zwölf« genannt [2]). Die ursprüngliche Überschrift

[1]) Übersichtliches über die verschiedenen Arten des schriftlichen Niederschlags in den prophetischen Büchern bietet K. Budde, Das prophetische Schrifttum (Religionsgesch. Volksbücher II, 5), S. 4 ff.

[2]) Über die Stelle des prophetischen Schrifttums im hebräischen Kanon und die Reihenfolge der einzelnen Bücher vgl. oben S. 1. Die LXX, der unsre Über-

lautet blofs »Die Reden des Amos aus Teḳôa«[1]). Des Propheten Heimat war also ein Flecken in Juda, etwa zwei Stunden südlich von Betlehem, dessen Stätte bis heute den alten Namen bewahrt hat. Näheres von ihm sagt uns ein Abschnitt, der nicht von seiner Hand herrührt; er erzählt von ihm in der dritten Person. Wir finden ihn in 7, 10 ff. da eingeschoben, wohin er zu gehören schien, nämlich hinter der Weissagung, die den Anlafs zu dem Erzählten gab. In 7, 9 sagt Jahwe durch Amos: »Ich werde mich gegen das Haus Jerobeams mit dem Schwert erheben«. Nur Jerobeam II., Sohn des Joaš, in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, kann gemeint sein; um 760 mag Amos so gesprochen haben. Hier setzt die Erzählung ein:

Da sandte Amaṣja, der Priester von Betel, zu Jerobeam, dem König von Israel, und liefs ihm sagen: Amos stiftet Aufruhr wider dich inmitten des Hauses Israel; das Land vermag die Reden, zu denen er sich versteigt, nicht zu ertragen. Sagt er doch: »Durchs Schwert wird Jerobeam sterben, und Israel wird ohne Gnade von seinem Grund und Boden fortgeführt werden«. Weiter aber sprach Amaṣja zu Amos: Seher, fort, rette dich durch die Flucht in das Land Juda und erwirb dir dort dein Brot und dort treib deinen Prophetenberuf! In Betel aber darfst du nicht ferner mehr als Prophet auftreten; denn das ist ein königliches Heiligtum und ein Sitz des Königtums.

Für die Religionsgeschichte ist von höchstem Wert, was Amos darauf antwortet: »Kein Prophet bin ich und kein Prophetenschüler, sondern Schafzüchter bin ich und Maulbeerfeigenveredler; aber Jahwe hat mich hinter der Herde fortgeholt und Jahwe hat mir befohlen: ‚Geh hin, weissage gegen mein Volk Israel!‘«

Wir sehen, wie gering man von dem zünftigen Prophetentum dachte, wie tief seine Schätzung gesunken war, seit es sich dazu hergegeben hatte, Stütze des Throns und Altars zu werden. Litterargeschichtlich ist noch wichtiger, was nicht dasteht, sich aber aus dem Stillschweigen des zweifellos zeitgenössischen Berichts ganz von selber ergibt. Wäre Amos dem erhaltenen Rat zum Trotz in Betel geblieben, und hätte er fortgefahren

setzungen folgen, verweist die prophetischen Bücher, d. h. »die letzten Propheten« der hebräischen Einteilung, an das Ende des ganzen A. T. und schliefst ihnen das Buch Daniel an.

[1]) Was dazwischen steht, ist ungeschickter Einschub auf Grund von 7, 14 f. Ob die Zeitbestimmung »zwei Jahre vor dem Erdbeben« ursprünglich ist, läfst sich schwer sagen; in keinem Fall bietet sie etwas Wesentliches.

dort zu weissagen, er wäre ergriffen, gefangen gesetzt, vielleicht getötet worden, und seine Weissagungen wären nie auf uns gekommen. Dafs wir sie haben, beweist, dafs er wirklich in sein Vaterland geflohen ist, nachdem er seinen Auftrag in Betel ausgerichtet hatte. Er konnte auf dem Heimweg Jerusalem nicht vermeiden: man mag sich denken, wie seine Predigt und seine Ausweisung aus dem Nachbarreich das Ereignis, er selber der Held des Tages war. Man wird ihn von allen Seiten bestürmt haben, seine Erlebnisse und seine Gottessprüche mitzuteilen, die Schriftgelehrten der Hauptstadt aber werden ihn auf die Seite gezogen haben, um aus seinem Munde seine denkwürdigen Reden gegen das verhafste Bruderreich aufzuschreiben, damit sie dem Gedächtnis erhalten blieben. Hätte auch der schlichte Mann vom Lande selbst nicht daran gedacht, er wäre unter solchen Umständen dazu angehalten worden. Etwas später erst wird man das Bedürfnis empfunden haben, den Bericht 7, 10 ff. einzuschalten, für kommende Geschlechter, die der Aufklärung darüber bedurften. Wir verdanken solcher Gunst der Verhältnisse eine gute Überlieferung des Buchs. Der Wortlaut hat eine Reihe von Einschaltungen[1]), vielleicht auch Umstellungen[2]) erfahren, er ist ferner auch wie alle alten Texte nicht selten beschädigt; in der Hauptsache aber verdient er volles Vertrauen.

Scharf tritt am Anfang (Kap. 1, 3—3, 2) die Strafrede hervor, die in festen Wendungen und knappen Sprüchen eines nach dem andern von den umwohnenden Völkern zur Rechenschaft zieht — mindestens 2, 4. 5 gegen Juda ist weit späterer Zusatz — um dann von 2, 6 an in breitem Strom und mit verzehnfachter Wucht auf Israel niederzufallen, dessen Pflichten und Verschuldungen an seinen Vorrechten gemessen werden sollen. Ebenso scharf sondern sich am Ende (in 7, 1—9. 8, 1 ff. 9, 1 ff.) die fünf Gerichtsvisionen ab, nur dafs die vierte und fünfte fast unmerklich in Reden übergehn; vielleicht war das ursprünglich nicht der Fall. Die Reden, die die Mitte einnehmen, 3, 3 bis Kap. 6, sind nicht klar voneinander abgesetzt. Immerhin heben sich gewisse Stücke klar heraus, so dafs dann auch die dazwischen liegenden Redegruppen sich übersehen und ordnen

---

[1]) Am sichersten 1, 11. 12; 2, 4. 5; 3, 7. 14b; 4, 12 f.; 5, 8. 9. (13?); 9, 5 f. 8. 12 f.

[2]) Unbedingt gehört 5, 14 f. hinter V. 6.

lassen. Genannt seien: die Rechtfertigung seines prophetischen Auftretens in 3, 3—8; der Rückblick auf die vergeblichen Züchtigungen Israels in 4, 4 ff., leider am Schlufs verstümmelt; das Klagelied über den Sturz Israels in 5, 1—3; die Bekämpfung der Scheingerechtigkeit in geschäftigem, prunk- und geräuschvollem Gottesdienst im weiteren Verlauf des Kapitels. Ob man durch kühne Umstellungen gröfsere Geschlossenheit und Folgerichtigkeit herstellen darf, mufs als sehr fraglich bezeichnet werden. Eine richtige Vorstellung von der Entstehung des Buchs, wie wir sie uns zu bilden versucht haben, führt darauf keineswegs; als nachdenklich gestaltenden und ausbauenden Schriftsteller haben wir uns Amos gewifs nicht zu denken.

Das Buch Amos genügt schon, uns von der prophetischen Schriftstellerei in den Hauptzügen ein mafsgebendes Bild zu machen. Die Niederschrift ist nicht das Erste, sondern das Letzte in des Propheten Tätigkeit; sie erfolgt nachträglich, aus dem Gedächtnis, bietet also keine Gewähr genauer Wiedergabe des gesprochenen Worts, läfst Auslassen und Verkürzen ebenso offen wie freie weitere Ausführung. Die gegebene Form des prophetischen Worts ist die gebundene Rede, der altertümlichen Sitte folgend, von der wir ganz zu Anfang ausgingen. Das schliefst nicht aus, dafs für Erzählung, wo sie zur Sache gehört, wie in 7, 10 ff., ungebundene Rede eintritt. Man wird aber weiter festzuhalten haben, dafs der Prophet sich mehr Spielraum liefs als der lyrische Dichter und je nach dem Bedürfnis den Vers sehr frei zu handhaben für erlaubt ansah. Die neueren Bestrebungen, die selbstgeschaffene feste Metren als kritischen Mafsstab anlegen und selbst die Strophe des Liedes dem Propheten als Zwang auferlegen wollen, schiefsen weit über das Ziel hinaus. Anderseits weifs der Prophet sich auch lyrischer Formen im engsten Sinne zu gesteigerter Wirkung zu bedienen, so vor allem des hinkenden Verses des Klagelieds[1]. Schon Amos kündigt solch ein Stück ausdrücklich als Leichenklagelied *(ḳîna)* an.

Höret dies Wort, das ich über euch als Klagelied anstimme, Haus Israel:

Gefallen ist, nicht steht mehr auf
Die Jungfrau Israel;
Liegt hingestreckt auf ihrer Flur,
Niemand hilft ihr auf.

---

[1]) Vgl. oben S. 28. 21.

Amos steht nach Gehalt und Form seiner Reden sehr hoch. Die unbeschränkte Macht Jahwes, auch über die Grenzen Israels hinaus, seine unerbittliche Gerechtigkeit, das Ebenmafs von Ursache und Wirkung, von Schuld und Strafe ist der Kern seines Denkens und Predigens. In der schlagenden Darlegung dieses notwendigen Zusammenhangs liegt auch der Gipfelpunkt seiner rednerischen Wirkung; Klarheit und Kraft sind ihre grofsen Vorzüge. Gern bildet er Reihen, deren Häufung und Steigerung überwältigt, so die der Völker in den ersten Kapiteln, der Plagen im vierten, der Gesichte in Kap. 7—9. Als kurzer Inbegriff seiner Eigenart darf das Stück 3, 3—8 gelten, dessen Sinn oft verkannt ist:

> Gehn wohl zwei selbander,
>   Ohne dafs sie sich bestellt?
>
> Brüllt wohl der Löwe im Walde
>   Und hat keine Beute?
> Gibt der Jungleu Laut aus seinem Horste,
>   Ohne dafs er gepackt?
>
> Fällt wohl ein Vogel zur Erde,
>   Und niemand stellte ihm nach?
> Fährt wohl das Klappnetz vom Boden auf,
>   Und tut doch keinen Fang?
>
> Stöfst man in der Stadt ins Horn,
>   Und die Bürger erschauern nicht?
> Geschieht ein Unglück im Volk,
>   Das nicht Jahwe gewirkt?
>
> Der Löwe brüllt — wer sollte nicht erschrecken,
>   Jahwe redet — wer würde nicht zum Propheten?

Keine Wirkung ohne Ursache, keine Ursache ohne Wirkung: was Wunder, dafs ich weissage, wenn Jahwe zu mir geredet hat? Das Letzte, die Unwiderstehlichkeit der prophetischen Begabung und Sendung und damit die Rechtfertigung seines Auftretens ist das ganze Ziel der Rede [1]).

Um 750, ebenfalls noch unter Jerobeam II., erstand dem Amos ein Nachfolger im Nordreiche selbst, Hošēa, der Sohn Beʿērîs. Seine Zeit wird dadurch festgelegt, dafs in 1, 4 dem Hause Jehu, das nur wenige Monate über Jerobeam II. hinaus sein Dasein fristete, der Untergang erst angedroht wird. Sicher

---

[1]) V. 7 ist sichtlich Glosse aus etwas schiefem Verständnis der Stelle; einige kleine Besserungen sind stillschweigend vollzogen.

war er selber ein Bürger des Nordreichs. — Ist Amos der Prediger der unerbittlich vergeltenden Gerechtigkeit, so ist Hosea der der unermüdlich suchenden Liebe. Selten begegnet man einem so reinen harmonischen Gegensatz wie bei diesen beiden Anfängern des Schriftprophetentums. Ein für allemal bezeichnen sie seine beiden Pole und geben für alle folgenden Propheten die möglichen Richtungen an. Auch bei Hosea können wir nachweisen, was ihn zum Schriftsteller machte. Bei ihm zuerst begegnen wir dem prophetischen Selbstbericht, d. i. der selbstbiographischen Denkschrift mit dem Ich des Propheten, die, statt nur Gottesworte, prophetische Reden aneinanderzureihen, die Offenbarungen und Einsichten des Propheten aus seinem persönlichen Erleben hervorwachsen läfst, Geschichtserzählung also und Weissagung in Einem[1]). Freilich ist diese Berichtform von der Überlieferung sehr rücksichtslos behandelt worden; wiederholt, besonders auch im Buche Jesaja, läfst sich eine Neigung beobachten, sie in die alltägliche des Fremdberichts, der Berichterstattung durch den Dritten überzuführen. In unserm Falle ist das Ich des Propheten in Kap. 3 (V. 1—3) noch erhalten: Jahwe sprach zu mir, Und ich kaufte sie mir, Und ich sprach zu ihr usw. Das aber beweist mit Sicherheit, dafs es ursprünglich auch in Kap. 1, der unentbehrlichen Vorgeschichte zu Kap. 3, mufs geherrscht haben. Es mufs dort einst in V. 2 geheifsen haben: »So fing Jahwe an, sich mit mir zu unterreden, dafs Jahwe zu mir sprach, in V. 3: Da ging ich hin und nahm, ... und sie gebar mir[2]), in V. 4: Da sprach Jahwe zu mir, in V. 6: Und er sprach zu mir. Zwischen Kap. 1 und 3 ist das Mittelstück der Erzählung, vielleicht nur wenige Sätze, fortgebrochen und eine Weissagungsrede Hoseas, die sich in den Bildern und Gedankengängen der Denkschrift bewegt, an seiner Stelle eingeschoben. Dadurch aber blieb Kap. 3 vor der Umgestaltung bewahrt und zeigt noch die alten Züge der authentischen Urkunde, der Denk-

[1]) Vereinzelt findet sich diese Berichtform schon in den Visionen des Buchs Amos (7, 1. 4. 7. 8, 1. vgl. 9, 1), wo es sich eben um Vorgänge handelt, bei denen das Subjekt des Offenbarungsempfängers notwendig hervortreten muß: „So ließ der Herr Jahwe mich sehen . . . . Da sprach ich.“ Überall gibt diese Fassung die Gewähr der unmittelbaren Herkunft von dem Propheten selbst.

[2]) Wenn hier nicht das „ihm“ einfach zu streichen ist.

schrift von des Propheten eigner Hand. Und nur um eine solche kann es sich hier handeln; denn das Stück ist geradezu mit des Propheten Herzblut geschrieben.

Auch Hosea legt Wert darauf, daſs er zum Propheten nicht erzogen, sondern berufen ist. Das schwere Leid des Ehebundes mit einem ungetreuen, sittenlosen Weibe hat er als göttliche Fügung begreifen gelernt. Er weissagt damit, indem er in seinem Geschick die Erfahrungen Jahwes mit seinem ungetreuen Volke abbilden muſs. So wird hier aus perönlichem Erleben die Allegorie der Ehe für das Verhältnis Jahwes zu Israel geboren, die fortan bei den Propheten eine so groſse Rolle spielen sollte. Anfangs war sie in eine ursprünglichere Form gekleidet. Denn das Volk ist als solches männlichen Geschlechts; bei Hosea ist denn auch zunächst nicht dieses die Gattin Jahwes, sondern das Land Kanaan (1, 2). Diese Gattin gebiert ihm immer neue unechte Kinder, das heiſst abtrünnige Geschlechter von Bewohnern. Erst allmählich, unter dem Gebrauch, wandelt sich ihm das Bild, so daſs das Volk an des Landes Stelle tritt. Wie Hosea endlich sein Weib verstöſst[1]), so wird auch Jahwe sein Volk verstoſsen. Aber wie dann Hosea durch die unaustilgbare Liebe zu ihr gezwungen wird, die Verstoſsene aus anderm Besitz wieder zurückzuerwerben, und nun bemüht ist, sie in völliger Zurückgezogenheit langsam zu erneuter Liebesgemeinschaft und steter Treue zu erziehen, so wird auch Jahwe nicht von Israel lassen können, sondern es durch lange Verbannung züchtigen und läutern, daſs es ihm in Zukunft treu bleibe (Kap. 3).

Dieses sein trauriges Schicksal erzählt Hosea im eigentlichsten Sinn als seine Berufungsgeschichte; die göttliche Eingebung, gerade diese Gattin zu nehmen, ist ihm der Anfang seiner prophetischen Erfahrungen (1, 2a). Da ihm aber diese Erkenntnis erst später aufgegangen ist, blieb nur die nachträgliche schriftliche Aufzeichnung als das einzige Mittel, sie für sein Volk nutzbar zu machen. Das mag den Antrieb geboten haben, auch von seinen prophetischen Reden eine Auswahl durch die Schrift festzuhalten; wie dabei verfahren wurde, können wir nicht mehr verfolgen, zumal sie, ähnlich wie Kap. 3—6 des Buches Amos, ohne Überschriften, ohne scharfe Trennung der neuen Anfänge

---

[1]) Der Bericht darüber ist durch Kap. 2 verdrängt.

aneinandergereiht sind. Viel schlimmer als bei Amos aber ist der Zustand, in dem wir sie besitzen. Leidlich erhalten blieb, trotz ziemlich starker Überarbeitung, die Rede in Kap. 2, die in die Geschichte der Ehe eingerückt worden ist. Für den grofsen Umfang Kap. 4—14 können wir auf umfassende Zuhilfenahme der kritischen Vermutung nicht verzichten, weil keine Berufung auf die Dunkelheit und Schwierigkeit der Redeweise des Propheten für den Zustand, in dem ihr Wortlaut sich befindet, aufkommen kann. Auch trifft man mitten in den hoffnungslosesten Abschnitten immer wieder kürzere Absätze von so einfacher Klarheit und zugleich von so unverkennbarer Ursprünglichkeit, dafs die Verderbnis der Umgebung daraus notwendig folgt. Nur die gewissenhafteste Einzelarbeit kann uns allmählich zu einem einigermafsen vertrauenswürdigen Wortlaut verhelfen. Aufser diesen starken Beschädigungen des Textes hat das Buch vor allem eine judäische Überarbeitung erlitten, die sich in 1, 7. 2, 1—3 und dem kleinen Einschub »und ihren König David« in 1, 5 am handgreiflichsten geltend macht. Wir müssen eben bedenken, dafs das Buch nach dem Sturz des Nordreichs in den judäischen Süden gerettet sein mufs und uns nur durch judäische Hände erhalten sein kann.

Weich, wehmütig, erregt ist Hoseas Rede im Vergleich mit der eines Amos; neben dem Schelten verlegt er sich aufs Bitten, sucht zu überreden und zu bekehren. Auf Erkenntnis und Einsicht wird grofser Wert gelegt, die Sünde des Volks beruht zum guten Teil auf Unwissenheit. Weit mehr als jener zieht Hosea die Geschichte heran und leitet aus ihr seine Lehren ab (vgl. als Beispiel besonders 13, 4—11). An dieser Geschichte hat das Prophetentum mächtig mitgewirkt, rechnet Hosea doch Mose selbst zu den Propheten (12, 14). In ihrem ganzen Verlauf sieht er die liebende Fürsorge des Gatten für die Erwählte seines Herzens; aber eben darum fehlt dem Verhältnis auch die Empfindung der Eifersucht nicht. Nicht blofs den fremden Göttern gegenüber bricht sie durch, die in Kap. 2 die Liebhaber, die Buhlen Israels heifsen. Selbst das Königtum duldet Jahwe nicht zwischen sich und seinem Volk; es bedeutet Mifstrauen gegen den Gatten, den Gott, der das Volk allein leiten will, und ist von Jahwe nur im Zorn zugelassen worden. So bleibt die Liebe, in der ganzen Ausschliefslichkeit der Einehe, das schlagende

Herz in Hoseas Auffassung der Religion Israels, und will man einen rechten Begriff von seiner Kunst gewinnen, so mufs man sich dahin wenden, wo diese Gedanken die Herrschaft führen. Deshalb und der guten Erhaltung wegen wähle ich als Probe 2, 7 ff.:

Zur Metze ward ihre Mutter,
Schandbar betrug sich, die sie gebar.
Denn sie dachte: ich mufs meinen Buhlen nachgehn,
Die mir mein Brot und mein Wasser spenden,
Meine Wolle und meinen Flachs,
Mein Salböl und meinen Trunk —
Und die weifs nicht einmal,
Dafs ich's war, der es ihr gab:
Das Getreide und den Most und das Öl,
Auch viel Silber gab ich ihr und Gold.
Darum, wohlan, ich sperr' ihr den Weg mit Dornen
Und zieh um sie her eine Mauer,
Dafs sie ihre Steige nicht finden kann:
Läuft sie dann ihren Buhlen nach und erreicht sie nicht
Und suchet sie sie und findet sie nicht,
So wird sie sagen: »Ich will hingehn und zu meinem ersten Mann zurückkehren;
Denn damals hatt' ich's besser denn jetzt.«
Darum nehm' ich wieder an mich
Mein Getreide zu seiner Zeit und meinen Most zu seiner Frist
Und ziehe zurück meine Wolle und meinen Flachs
Zur Bedeckung ihrer Blöfse,
[Und dann will ich aufdecken ihre Scham vor den Augen ihrer Buhlen,
Und niemand soll sie reifsen aus meiner Hand.
Dann bring ich zum Schweigen all ihre Freude,
Ihre Wallfahrten, ihre Neumonde und Sabbate und all ihre Feste,]
Und verwüste ihre Reben und Feigenbäume,
Von denen sie dachte: der Sündensold sind sie mir,
Den meine Buhlen mir geschenkt haben,
Und mache sie zum Gestrüpp,
Dafs die wilden Tiere sie abfressen.
[Und will heimsuchen an ihr die Tage der Baäle,
Wo sie denen Opfer darbrachte
Und ihre Ringe und Halsketten antat
Und hinter ihren Buhlen herlief,
Mich aber vergafs, spricht Jahwe.]
Darum wohlan will ich selbst sie verführen
Und will sie hingeleiten in die Wüste
Und will dort ihr von Liebe reden,

Und ihre Weinberge ihr dort anweisen
    Und die Akorschlucht zum Feigentreiben:
So wird sie dort Bescheid tun wie in ihrer Jugend Tagen
    Und wie zur Zeit ihres Auszugs aus Ägyptenland[1].

Weit schlimmer als Amos und Hosea ist dem dritten der grofsen Schriftpropheten mitgespielt worden, aber eben weil er von Anfang an in seiner vollen Gröfse erkannt wurde. Über allem Eifer, der an sein Buch gewendet wurde, ist er vollends auch äufserlich, dem Umfang nach, zu einem »Grofsen Propheten« geworden. Das ist Jesaja ben Amoṣ — der Vatersname hat mit dem des Propheten ʿAmos im Hebräischen gar nichts zu schaffen — der erste im vollen Sinne judäische Prophet. Sichere Nachrichten über seine Person bietet uns vor allem die Denkschrift 6, 1—9, 6, in der er selbst mit seinem Ich berichtet, ganz so wie Hosea von seiner Ehe. Aber wie dort das Ich des Propheten am Anfang durch Überarbeitung verloren gegangen ist, so hier in der Mitte der Denkschrift, in Kap. 7. Wenige Federstriche, im Grunde nur in V. 3 (zu mir statt zu Jesaja und V. 13 (Und ich sprach statt Und er sprach) genügen, um es wiederherzustellen. Aus dieser Urkunde von erster Hand vernehmen wir, dafs Jesaja in Jerusalem lebte und verheiratet war (8, 3); von zwei Söhnen erfahren wir die Namen (7, 3. 8, 3). Zu Eingang der Denkschrift erzählt er, wie er im Todesjahr des Königs Usia, d. i. um 740 v. Chr., zum Propheten berufen wurde, von Anfang an zum Propheten der Verstockung. In Kap. 7 tritt er kurz vor dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Kriegs, d. i. im Jahre 735, König Ahas mit einer Gottesbotschaft entgegen, wird aber von ihm mit heuchlerischem Unglauben zurückgewiesen. Auf Jahwes Geheifs zieht er sich, wie Kap. 8 berichtet, solchem Unglauben gegenüber auf lange Zeit, wohl

[1]) V. 10 ist hinter V. 7 versetzt. Eine Anzahl kleinerer Berichtigungen sind stillschweigend vollzogen. Die eingeklammerten Abschnitte, V. 12. 13. 15, in denen die Wirklichkeit, der Götzendienst, die Bilder unbequem durchbricht, mag man als spätere Erweiterungen fortlassen. Die drei Darum, die als neue Anfänge gesperrt gedruckt wurden, führen dann drei verschiedene Abwandlungen desselben Läuterungsgerichts ein, die an die drei Hauptbegriffe des Grundthemas V. 7, das Nachlaufen, die Geschenke, die Buhlen ausführend anknüpfen: dem Nachlaufen steht das Einsperren, dem Geben das Nehmen, den Buhlen die Verführungskunst des eigenen Gatten und die Wirkung der Wüsteneinsamkeit gegenüber. In das Letzte tönen leise Klänge der beiden ersten Androhungen hinein.

solange Ahas lebte, völlig aus der Öffentlichkeit zurück und beschränkt sein Wirken auf seine Familie und den Kreis seiner Jünger. Das sind die Ereignisse, die Jesaja, vor allem zu seiner Rechtfertigung, im Zusammenhang schriftlich niedersetzte, um dann mit einer glänzenden Heilsweissagung, einem Ausblick auf bessere Zeiten, in 9, 1—6 abzuschliefsen. Er hat diese Zeiten wirklich erlebt, unter Ahas' Sohn Hiskia. Denn eine Reihe von andern Stücken zeigt ihn tätig während der Belagerung Jerusalems durch König Sanherib von Assyrien (705—681) im Jahre 701 v. Chr. Rund vierzig Jahre umfafst danach sein prophetisches Wirken. Ob ihm noch lange nach der Errettung der Stadt zu leben und zu wirken vergönnt war, wissen wir nicht; die Prophetenlegende späterer Zeit läfst ihn unter Hiskias Sohn Manasse den Märtyrertod sterben.

In diesen Rahmen mufs sich alles fügen, was Jesajas Namen mit Recht für sich in Anspruch nehmen will. Die Probe darauf mufs immer wieder und wieder gemacht werden, weil sich an seinen grofsen Namen im Lauf der folgenden Jahrhunderte immer neue Stücke angeklammert haben, so dafs sein Buch von allen Prophetenbüchern, die wir besitzen, das bunteste und verwirrteste geworden ist. Die Möglichkeit dafür war schon dadurch gegeben, dafs Jesaja sich eben nur dieses eine Mal der Form der Denkschrift, des Berichts mit dem eigenen Ich, bedient hat, während seine übrigen Weissagungen, wie die meisten des Amos und Hosea, als blofse Redefolge, als Worte Jahwes, selbst ohne Überschrift, in die Welt gingen, vielfach gewifs einzeln als Flugblätter, so dafs sie allen Schicksalen preisgegeben waren[1]). Wir wollen versuchen, von dem gegenwärtigen Bestand Stufe um Stufe und Schritt für Schritt zurückzuschreiten und so von der Zusammensetzung des äufserst verwickelten Buchs und seiner Geschichte einen Überblick zu gewinnen.

Den Schlufsstein der nächstfrüheren Gestalt des Buchs können wir aufweisen in den Kapiteln 36—39. Da haben wir es überhaupt nicht mit prophetischer Schriftstellerei zu tun, sondern mit geschichtlicher. Die Kapitel sind nichts als eine Wieder-

---

[1]) Ob nicht hie und da noch ursprünglich die Form des Selbstberichts angewandt war und erst später verloren ging, kann hier nicht untersucht werden. Gewisse Anzeichen dafür bieten Kap. 20 und 22, 15 ff.

holung von II. Kön. 18, 13—20, 19 [1]), die dort fast den ganzen Bericht über König Hiskias Regierung ausmachen. Dafs sie ihre erste Stelle nicht im Buche Jesaja, sondern im Geschichtsbuch haben, beweist schon ihre mosaikartige Zusammensetzung aus mehreren Quellen, ganz in der Weise, wie wir sie am Pentateuch und den älteren Geschichtsbüchern kennen gelernt haben [2]). Sie wurden hier wiederholt, weil sie eben von Jesaja berichten, nicht anders, wie die Geschichte König Ahabs und seiner Söhne im 1. und 2. Königsbuch weit überwiegend aus Prophetenlegende von Elia und Elisa besteht. Dafs man solche Abschnitte, wenn man von ihrem prophetischen Helden ein gesondertes Buch besafs, zur Erläuterung und Ergänzung daran anfügte, begreift sich leicht; aber sicherlich geschah das nur am Schlufs, wo des Propheten eigene Rede ein Ende fand. Den Beweis dafür bietet der Schlufs des Buchs Jeremia, Jer. 52, geschöpft aus II. Kön. 24, 18—25, 29. Als Jes. 36—39 hinzugefügt wurden, gehörten also Kap. 40—66 noch nicht zum Buche Jesaja, und in der Tat werden wir Anlafs finden, sie weiter unten als ein Erzeugnis viel späterer Zeiten zu würdigen.

Was damit als ehemaliger Gesamtumfang des Buchs Jesaja herausgestellt ist, Kap. 1—35, weist deutlich eine Anordnung in drei Teile auf. Denn in der Mitte hebt sich, fast genau ein Drittel des Bestands umfassend, der Umfang Kap. 13—23 heraus, der durch den immer wiederkehrenden Gebrauch der Überschrift *massa* (Ausspruch) über den einzelnen Stücken gekennzeichnet ist und zusammengehalten wird (13, 1. [14, 28.] 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1). Was aber den Anlafs bot, diese Stücke zusammenzuordnen, wird klar aus der Bezeichnung des Gegenstands, die der Benennung als Ausspruch regelmäfsig nachfolgt: Ausspruch über Babel, Moab, Damaskus, Ägypten, Duma, Arabien, Tyrus. Dazu kommen noch eine Reihe von andern Stücken, die entweder bei der Zuteilung von Überschriften übersehen wurden oder eine andre bereits trugen, die aber durchgängig ein fremdes Land und Volk

---

[1]) Nur in Jes. 38, 9—20 ist ein spätes Gedicht als Loblied Hiskias für seine Genesung eingelegt.

[2]) Den Beweis dafür hat zuerst B. Stade (Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft 1886) erbracht.

betreffen, 14, 24—27 Assyrien, V. 28—32 Philistäa, Kap. 18 und 20 Äthiopien. Unter solchen Umständen darf man schliefsen, dafs auch die rätselhaften Überschriften von 21, 1—10 und 22, 1—14, Ausspruch über die Meereswüste und Ausspruch über das Schautal, fremde Länder nennen wollen. In der Tat geht das erstere Stück auf Babel (vgl. V. 9), während das zweite zwar Jerusalem zum Gegenstand hat (V. 4. 8. 10), aber doch auch fremde Länder und Völker handelnd einführt (V. 5 f.). Nach alledem sollen die Stücke in Kap. 13—23 zweifellos ein geschlossenes Buch von Weissagungen über und gegen fremde Länder und Völker bilden. Dieser Absicht wird sich selbst das letzte, auch überschriftlos gebliebene selbständige Stück 22, 15—25 unterordnen, die Weissagung gegen Šebna, den Palastvorsteher des Königs; denn Šebna ist in V. 16 deutlich und verächtlich als Ausländer gekennzeichnet. Es ist dies übrigens die einzige Weissagung gegen eine einzelne Persönlichkeit, die sich bei Jesaja findet.

Dies Buch ist nun sicherlich nicht schon von Jesaja selbst oder den ältesten Ordnern seines Nachlasses geschaffen worden. Wir sahen, wie 22, 1—14 Einspruch dagegen erhebt, als Weissagung gegen ein fremdes Land zu gelten; ähnlich steht es mit Kap. 17, das weit mehr eine Weissagung gegen das israelitische Nordreich als gegen Damaskus ist. Die Weissagung gegen Assyrien 14, 24—27 ist ein abgerissenes Stückchen, soweit es von Jesaja selbst herrührt, herausgerissen aus einem gröfseren Zusammenhang — etwa aus dem Schlufs von Kap. 10 — damit das gewaltige assyrische Weltreich in dieser eigenartigen Völkertafel nicht fehle. Vor allem aber haben neben den echt jesajanischen Stücken, besonders 14, 28 ff., Kap. 17. 18. 20. 22, andre Aufnahme gefunden, die durchaus nicht von Jesaja herrühren. Sie waren ohne Zweifel als fliegende Blätter namenlos überliefert, wurden von überall her zusammengesucht und zur Vervollständigung hier eingefügt, weil man sie eines Jesaja würdig erachtete. Dahin gehören zunächst die beiden Weissagungen gegen Babel, das Doppelstück Kap. 13 und 14, [1] 4—23, und das andre 21, 1—10. Sie setzen Babel als Weltreich voraus und weissagen seinen Sturz von dieser Höhe, können also erst dem 6., nicht dem 8. Jahrhundert angehören, weil Babel erst seit etwa 600 diese Stelle einnahm. Wir können uns dabei begnügen,

dafs hiermit allein schon die spätere Vermehrung des jesajanischen Grundstocks bewiesen ist; die übrigen Gründe gegen die jesajanische Abfassung dieser Stücke sowie die Bedenken gegen andre wie Kap. 15f. 19. 23 alle vorzutragen, würde viel zu weit führen; natürlich sind auch Stücke darunter, über die sich streiten läfst. Sicher bleibt, dafs nicht Jesajas oder der Seinigen Wille dieses Buch zusammenordnete, sondern eine Redaktion frühestens aus dem 6. Jahrhundert, wahrscheinlich noch erheblich später. Und noch später als diese Redaktion fallen die Überschriften, da sonst nicht tiefe Einschnitte wie 14, 24. 18, 1. 22, 15 übersehen, auch wohl nicht so wunderliche Fassungen wie 21, 1. 22, 1 zustande gekommen wären. Und in der Tat gehört die Formel *massa* — das Wort ist von dem Propheten Jeremia als Bezeichnung prophetischer Aussprüche aufs schärfste verpönt Jer. 23, 33—40 — sonst nur den allerspätesten Überschriften, ja sie scheint überall sonst (Nah. 1, 1. Hab. 1, 1. Sach. 9, 1. 12, 1. Mal. 1, 1) blofser Zusatz zu sein, durch dessen Streichung man die ältere Überschrift auf eigene Füfse stellt.

Auch das Vorbild, das zu der Dreiteilung mit einem Buch gegen fremde Völker in der Mitte den Anlafs gab, können wir nachweisen. Es ist das Buch des Propheten Hesekiel, das schon vor Mitte des 6. Jahrhunderts, zuerst unter den gröfseren Prophetenbüchern, eine fertige, straff geordnete Gestalt gewann, weil es von seinem Verfasser, dem ersten eigentlichen Schriftsteller unter den Propheten, sofort in solcher Gestalt veröffentlicht oder hinterlassen wurde. Da findet sich zwischen dem Unheil verkündenden ersten (Kap. 1—24) und dem Heil verkündenden Schlufsteil (Kap. 33—48), der mit der Kunde von der Eroberung Jerusalems anhebt, ein wohlgeordnetes Buch Weissagungen gegen fremde Völker (Kap. 25—32). Das wurde mafsgebend für Jes. 1—35, wie es denn auch auf das Buch Jeremia nicht ohne Einflufs geblieben ist. Man zupfte aus dem alten Bestand heraus, was an Weissagungen gegen fremde Völker anderwärts entbehrlich schien, fügte fliegende Blätter nach Vermutung hinzu und gestaltete daraus ein mittleres Buch nach hesekielischem Muster. Die übrigen Stücke wurden dann, so gut man es verstand, der Zeitfolge nach geordnet, und es ist ganz wahrscheinlich, dafs dafür der altüberlieferte Bestand schon einigen Anhalt bot. Als dritter Teil, der hinter den Weissagungen gegen fremde

Völker seine Stelle fand, lösten sich von selbst die Stücke los, die man mit mehr oder weniger Recht auf das letzte grofse Ereignis, das Jesaja mit seinem prophetischen Wirken begleitete, auf die Errettung Jerusalems aus der Belagerung durch Sanherib im Jahre 701 v. Chr. bezog. Indem man sie in Kap. 28—33, nicht ohne starke Vermehrung, zusammentrug, führte man das Seitenstück zu Hesekiel auch insofern durch, als nun der erste Teil weit überwiegend Unheil, der dritte ebenso überwiegend Heil verkündigte.

Es ist kein Wunder, dafs über einer so entschlossenen Neuordnung nicht nur die ursprünglichen Zusammenhänge zum grofsen Teil verloren gingen, sondern auch fremde Stoffe überall ungehindert Eingang fanden. Hier und da scheint starke Beschädigung des altüberlieferten Bestandes den Anlafs zu freier Ergänzung gegeben zu haben. Ein Beispiel dafür bietet Kap. 2. Hier, nicht mit Kap. 1, mufs die alte Fassung des Buchs begonnen haben. Dafür spricht einerseits, dafs die Überschrift 1, 1 sich in 2, 1 in ursprünglicherer Fassung wiederholt; anderseits, dafs Kap. 1 durchaus nicht zu Jesajas frühen Weissagungen gehört. In Kap. 2 aber stofsen wir erst von V. 6 an auf alten Bestand. Das Stück war augenscheinlich am Anfang schwer verstümmelt, und zur Füllung der Lücke schob man spät die glänzende Weissagung V. 1—4 ein, von dem Heil für alle Welt, das einst von Zion ausgehn werde, ein Stück, das sich in Mich. 4, 1—4 vollständiger wiederholt, aber auch dort nicht zu Hause ist. Man begreift es leicht, dafs man sich dabei doch nicht begnügte, sondern in Kap. 1 eine besonders scharfe Strafrede vorausschickte, die geeignet war, dem ersten Teil das Gepräge zu geben.

Zu gröfseren Erweiterungen in Nachträgen aller Art boten aber namentlich die Buchschlüsse die geeignete Stelle. An das Ende des ersten Buches war die ihrem Hauptbestand[1]) nach echtjesajanische Strafrede gegen Assur 10, 5 ff. gestellt worden, der Zeit nach im Vergleich mit den vorigen am richtigen Platz, dem Inhalt nach nicht minder, weil sie gleichsam das Thema zu den Ausführungen des zweiten Buchs, der Sammlung von Weissagungen gegen fremde Völker, bildet. Der Schlufs in

---

[1]) V. 16—23 gehören nicht hierher und enthalten wohl nur einen stark entstellten und erweiterten Grundbestand von Jesaja.

V. 34 ist nicht vollständig[1]); aber an seiner Stelle drängt sich nun von 11, 1 an ein Schwall von Nachträgen und Wucherungen ein, die sich in losem Anschluſs immer weiter fortspinnen, bis zu dem psalmartigen Hymnus in Kap. 12, einem Mosaik aus allerspätester Zeit. Ebenso sind hinter dem zweiten Teil die Kap. 24—27, ein eschatologisch-apokalyptisches Stück, hinter dem dritten Kap. 34 und 35, von ähnlicher Abzielung, eingedrungen. Beide Abschnitte lagen gewiſs noch nicht vor, als die Umordnung des Stoffs in drei Bücher nach hesekielischem Muster erfolgte. Nachdem dann endlich Kap. 36—39 angehängt waren, mag das erste Buch Jesaja annähernd fertig gewesen sein; für den ganzen Hergang muſs man eine Reihe von Jahrhunderten in Anspruch nehmen und darf schwerlich weit vor 300 v. Chr. stehn bleiben. Für die Zurechnung des Buches Kap. 40—66 zu Jesaja haben wir an Jesus Sira 48, 24f. im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. ein sicheres Zeugnis.

Angesichts einer so verwickelten Entstehungsgeschichte mag es beinahe gewagt erscheinen, irgend etwas von dem Buche mit Sicherheit dem Propheten Jesaja in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zuzuweisen, und man könnte geneigt sein, de Lagarde recht zu geben, der darin nichts als eine prophetische Anthologie sehen wollte. Aber so verzweifelt liegt die Sache keineswegs. Die Denkschrift 6, 1—9, 6 vor allen Dingen gibt uns den sicheren Boden für die Erfassung der Eigenart des Propheten, und schon die ersten fünf Kapitel bieten auch für die freie Rede bezeichnende Muster in genügendem Umfang, um eine ganze Reihe von Stücken für Jesaja zu sichern. Daſs er in der Hauptstadt lebte, wo man eines Amos Bericht entgegennahm und seine Weissagungen schriftlich niedersetzte, ja, daſs er wohl als Knabe dies groſse Ereignis miterlebt haben wird, verleugnet sich an Jesajas Reden keineswegs. Immer wieder zeigt sich der unmittelbare Einfluſs der Gedanken und Redeweise des Amos auf Jesaja, am meisten natürlich in den Stücken aus seiner Frühzeit. Man vgl. die Verwendung des von Amos (5, 18) umgeprägten Begriffs vom T a g e J a h w e s in Jes. 2, 12ff., des Weherufs in dem gleichen Verse in der Vervielfältigung Jes. 5, 8ff. Man vergleiche das Klagelied Am. 5, 1ff. mit derselben Form in Jes. 1, 21ff., die

[1]) Vgl. oben S. 79.

Verurteilung des Kultus Am. 5, 21—24 mit Jes. 1, 11—15, vor allem aber den Rückblick über die vergeblichen Strafgerichte in Am. 4, 6ff. mit Jes. 9, 7ff. Auch die Vorliebe des Amos für die Aufführung von Reihen gleichartiger Erscheinungen findet sich bei Jesaja wieder; ja, er übertreibt sie in seinen jungen Jahren. Es ist in der Tat eines der Hauptmerkmale der Rhetorik seiner älteren Stücke, das sich auch in den späteren nicht ganz verleugnet, dafs er durch Häufung des Stofflichen, durch massenhafte Aufzählung ähnlicher Gegenstände zu wirken sucht, fast wie bei uns ein Fischart und Abraham a S. Clara. Schlagende Beispiele bieten die ersten Kapitel, die Aufzählung alles Hoffärtigen in 2, 12—16, aller Stützen der bürgerlichen Gesellschaft in 3, 2ff., aller Garderobegeheimnisse der Damen Jerusalems in 3, 18—23. Aber feiner und mafsvoller findet sich dasselbe z. B. in 5, 1f. 5f., in dem ganzen Abschnitt 5, 8—24, in 1, 5f. 7f. 11—14, in 28, 24—28 und wo immer man aufmerksam zusieht. Es ist deshalb eine unbegreifliche Kurzsichtigkeit, wenn man neuerdings die jesajanische Herkunft gerade jener allerbezeichnendsten Abschnitte hat leugnen wollen.

Ein besseres Beispiel seiner Art läfst sich gar nicht bieten, als die der späteren Zeit angehörige Rede 1, 2—20, von der die erste Hälfte hier versuchsweise wiedergegeben sei.

Höret, ihr Himmel,
Und lausche, o Erde,
Denn Jahwe redet:
    Söhne hab ich grofsgezogen,
    [Kinder] aufgebracht,
    Und sie wurden mir untreu.
    Der Ochs kennt seinen Besitzer
    Und der Esel den Trog seines Herrn —
    Israel weifs nichts,
    Mein Volk merkt auf nichts!
Weh, Sündenleute,
Volk schuldbelastet,
Brut von Übeltätern,
Mifsratene Kinder!
Ihr verliefset Jahwe,
Verwarfet den Heiligen Israels!
    Was wollt ihr ferner geschlagen sein,
Dafs ihr den Abfall verschlimmert!?
Das ganze Haupt ist krank
Und das ganze Herz ist siech.

Von der Fuſssohle bis zum Scheitel ist nichts Heiles an euch:
Wunde und Strieme und frischer Hieb,
Nicht ausgedrückt, noch verbunden, noch mit Öl gelindert.
Euer Land eine Wüste,
Eure Städte feuerverbrannt,
Euer Acker — vor euren Augen fressen die Feinde ihn auf.
Und übrig blieb die Tochter Zion
Wie eine Hütte im Weinberg,
Wie eine Hängematte im Gurkenfeld.
Hätte Jahwe der Heerscharen uns nicht einen Rest gelassen,
Wie Sodom ging's uns, Gomorrha glichen wir.

Das Stück spottet jeder Interpunktion und nicht minder des metrischen Zügels; nicht weil es so stark verderbt wäre, sondern weil der Strom der Rede keinen Zwang leidet.

Aber wenn wir eine Formverwandtschaft zwischen Amos und Jesaja feststellten, so ist doch nicht bloſs die gleiche rednerische Schule dafür verantwortlich zu machen. Zugrunde liegt vielmehr eine verwandte Geistesanlage, das stete Abzielen auf unerbittlichen Beweis, auf Häufung der Tatsachen und Gründe, bis kein Entrinnen mehr ist. Auch Jesaja ist eine tatkräftige Natur, die überall angriffsweise vorgeht, und auch seine Vorstellung von Jahwe steht der eines Amos weit näher als der weichen, mystischen Anschauung eines Hosea. Aber auf dem beiden gemeinsamen Untergrund der Allmacht erhebt sich bei Jesaja nicht wie bei Amos die Gerechtigkeit, sondern die unnahbare Heiligkeit und Hoheit. Es ist recht eigentlich Jahwes Wesensbestimmung, die aus dem Munde der ministrierenden himmlischen Geisterwesen, der Seraphe, in dem berühmten Trishagion von 6, 3 erklingt:

Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaot,
Die ganze Erde füllt seine Herrlichkeit.

Und nichts weiter, als was diese Geister tun, ist auch der Beruf seines Volks, den Heiligen und Erhabenen in Demut anzubeten und zu preisen; aber, da er der Heilige ist, nur mit reinem Munde (6, 5—7), also auch mit reinen Händen und Herzen.

Über die Gegenwart und Wirklichkeit seines Volks, d. h. der Bewohner von Jerusalem und Juda (3, 1. 8. 5, 3), urteilt Jesaja nicht minder schroff und absprechend, als Amos und Hosea über das Nordreich. Aber das Zukunftsbild, das daraus sich ergibt, ändert sich erheblich, weil scharf und klar ein Zug

darin hervortritt, der bei Amos und Hosea fast ganz im Schatten bleibt, das Heil nach der Strafe, das neue Israel nicht nach dem Untergang, sondern nach der gründlichen Züchtigung und Läuterung des alten. Die kürzeste und unantastbarste Ausprägung dieser Erkenntnis und Predigt bietet der Name eines seiner Söhne, der uns an der allersichersten Stelle, in der Denkschrift Jesajas (7, 3) erhalten ist: Šᵉâr-jašûb, d. i. Der Rest kehrt um. Das will zunächst sagen, dafs ein Rest im Gericht erhalten bleibt, und weiter, dafs dieser Rest das umgekehrte, richtige Verhalten zu seinem Gott einhalten und damit seinen ferneren Bestand sichern wird. So vielfach das Zukunftsbild unsres Propheten in seiner langen Wirksamkeit auf und ab schwankte, dies blieb ihm stets gewifs und verdichtete sich insbesondere gegen Ende seines Wirkens in die feste Zusage der Rettung Jerusalems vor der assyrischen Belagerung. Sie wird ihm nicht nur in der volkstümlichen Prophetenlegende Kap. 36. 37 nachgesagt, sondern findet sich auch in den ursprünglichen Bestandteilen von 28 ff. ebenso wie in 10, 5—15. 24—34 (vgl. auch 14, 24—27) klar ausgesprochen, in 22, 14. 1, 9. 1, 21—26. 4, 1—4 als selbstverständlich vorausgesetzt. Es ist also unmöglich, Jesaja zum Propheten des bedingungslosen Untergangs zu stempeln, so stark auch eine mächtige Schule heute dazu neigt.

Anders steht es damit bei dem letzten der Propheten des achten Jahrhunderts, bei Jesajas jüngerem Zeitgenossen Micha von Mareša[1]), einer südjudäischen Landstadt. Es trifft sich so, dafs er der einzige Prophet ist, der in einem andern prophetischen Buche genannt und als Zeuge angerufen wird, und zwar gräbt man ihn grade darum nach einem vollen Jahrhundert aus, weil er die sonst unerhörte Weissagung vom Untergang der Hauptstadt und des Tempels schon einmal gewagt hat. Die Stelle findet sich Jer. 26, 8 ff., die Anführung in V. 18. Als Jeremia unter König Jojakim, im letzten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts, den Untergang von Stadt und Tempel geweissagt hat, wollen die Priester und Propheten, dafs ihm das Todesurteil gesprochen werde. Aber »einige aus den Ältesten des Landes«, sicherlich schriftgelehrte Männer, retten ihn durch den Hinweis

[1]) Statt *Morašti* wird *Marišti* zu punktieren sein. Schon Luther hat das Richtige.

auf »Micha von Mareša, der in den Tagen Hiskias, Königs von Juda, weissagte«, und führen wörtlich an, was uns in Mich. 3, 12 erhalten ist:

Zion wird als Feld gepflügt
Und Jerusalem zu Trümmerhaufen werden
Und der Tempelberg zur Waldeshöhe.

Man darf wohl im Anschlufs an das Letztgesagte feststellen, dafs, wenn man den grofsen Jesaja zum Zeugen hätte haben können, wie die angeführte Meinung das annimmt, man den kleinen Micha ruhig hätte schlafen lassen. Für Micha aber ist der Ausspruch sehr bezeichnend, zugleich der Schlufs der Reden, die man ihm selber zuschreiben darf. Diese drei Kapitel des nach ihm benannten Buchs zeigen ihn als den rücksichtslosesten Strafprediger, schärfer noch als Amos und Jesaja, und als Kind vom Lande hemmt ihn auch keine Ehrfurcht vor Hauptstadt und Tempel. Die beiden ersten Kapitel haben schwer gelitten, oft bis zur Unverständlichkeit. Um so weniger läfst sich aus dem geringen Bestande eine schriftstellerische Eigenart herauslesen; hervorheben mag man die starke Neigung zu Wortspielen, die sich in 1, 10 ff. kundgibt. Die erste Hälfte von Kap. 1 ist gegen die Stadt Samaria gerichtet, setzt also das Bestehen des Nordreichs noch voraus, ein beachtenswerter Wink, dafs sein Sturz 722/721 unter Hiskia eintrat, wie II. Kön. 18, 9 f. das behauptet, nicht schon unter Ahas, wie man vielfach auf Grund andrer Berechnungen anzunehmen pflegt.

Dafs das Buch so gar nichts als Unheil weissagte, dafs es endlich mit einem so schrillen Mifsklang schlofs, war gewifs der Hauptgrund, weshalb es später durch Hinzufügung überwiegend tröstlicher Stücke auf mehr als das Doppelte vermehrt wurde. Besser als in Jes. 2, 2—4 schliefst sich hier zunächst die Weissagung einer zukünftigen Herrlichkeit und weltumfassenden Bedeutung des Tempelbergs an; aber ursprünglich ist sie hier ebensowenig. In überraschenden Sprüngen werden wir dann durch die Kap. 4 und 5 die ganze Tonleiter der Befürchtungen und Erwartungen später Zeiten auf und ab geführt. Scharf hebt sich am Anfang von Kap. 5 die Weissagung von der Geburt des Herrschers der Zukunft, des zweiten David, in Betlehem heraus, um leider bald genug im Sande zu verlaufen. Sehr schöne klagende und scheltende Stücke von besserem Schlufs, aber zum Teil stark ver-

derbt, folgen sich in 6, 1—8. 9—16 und 7, 1—6. Mit einem Triumphlied Zions, das weiterhin in ein Gebet übergeht, ganz in der metrischen Form des Klagelieds gehalten, schliefst endlich das Buch in 7, 7—20 ab. Sicher ist, dafs nicht alle diese Stücke von derselben Hand stammen, wohl ebenso sicher, dafs keines von ihnen auf Micha von Mareša zurückgeht. Es wird sich um herrenlose Stücke handeln, die der Zeit des Sammelns als fliegende Blätter vorlagen; aber recht schwer ist es, den Ursprung der einzelnen genauer festzulegen. Das Meiste stammt sicher aus später Zeit; an vorexilischen Ursprung kann man am ersten bei 6, 9 ff. denken, weil da die Stadt — doch wohl Jerusalem — noch unversehrt dasteht und ihr der Untergang erst angedroht wird.

Für solche Stücke voll schwerer Anklagen und Drohungen, die doch noch keine Spuren des bereits eingetretenen Zusammenbruchs verraten, dachte man früher mit Vorliebe an die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts, ausgefüllt durch die lange Regierung König Manasses, des Sohnes Hiskias. Dieser König ist von der Geschichtschreibung Israels verfemt, das Andenken seiner Zeit völlig getilgt, etwa wie in Ägypten alle Denkmäler der Könige der Hyksoszeit vernichtet oder umgeschrieben wurden. Zwischen den nackten Daten über seinen Regierungsantritt und deren Abschlufs bringt II. Kön. 21 nichts als Anklagen und Flüche. Ist er doch der Urheber alles Götzendienstes, der Verfolger der Propheten. Und in der Tat kann man nicht zweifeln, dafs Manasse als Vasall der Assyrer wie deren Kultureinflufs auf der ganzen Linie, so auch ihrer Religion Tür und Tor geöffnet hat. Wie das geschah, und welche Gedanken dabei die Führung übernahmen, wird in dem nächsten Abschnitt zu erwägen sein[1]). Dafs treue und strenge Propheten Jahwes dabei schlecht fuhren, ist gewifs das Wahrscheinlichste von der Welt; ob ihrer viele und ob sie auf die Dauer ihre Stimme haben erheben können, das wissen wir nicht.

Erst nach Manasses Zeit lassen sich wieder mit Gewifsheit prophetische Persönlichkeiten festlegen; da begegnet uns die Schule des grofsen Jesaja in drei kleinen Prophetenbüchern, Nahum, Habakuk, Zephanja, wie sie im Kanon auf Micha folgen, oder der Zeit nach besser geordnet Zephanja, Nahum, Habakuk.

[1]) Vgl. unten S. 102 ff.

Zephanja's Stammbaum wird in der Überschrift des Buchs ungewöhnlich weit hinauf verfolgt: stammte er wirklich aus königlichem Blut, oder ist sein Ururgroſsvater Hiskia, mit dem die Reihe schlieſst, nur ein Namensvetter des Königs? Eine sichere Antwort läſst sich darauf nicht geben; doch ist das erstere keineswegs unmöglich, auch nicht der Zeit nach, obgleich der Spielraum für die Geschlechterfolgen nur knapp bemessen ist. Nehmen wir's an, dann kann um so weniger an der Richtigkeit der weiteren Angabe gezweifelt werden, daſs Zephanja unter Josia geweissagt habe. In jedem Falle bleibt es das Wahrscheinlichste, da Manasses Sohn Amon schon im zweiten Jahr seiner Regierung gestürzt und durch das Kind Josia ersetzt wurde. In die erste Hälfte seiner Regierung, zwischen 640 und 625, wahrscheinlich näher gegen den Anfang hin, wird Zephanjas Auftreten fallen. Nirgends erhalten wir eine so lebendige Schilderung der Zustände, wie Manasses Regierung sie heraufgeführt hatte. Mischgottesdienst von den verschiedensten Enden her, darunter zum ersten Mal assyrischer Sterndienst, die Verehrung des Heeres des Himmels auf den flachen Dächern der Häuser (1, 5). Dazu ausländische Kleider (1, 8[b]) und ausländische Sitten (1, 9[a]), Gewalttat, Geldgier und träger Augenblicksgenuſs. Über alles das ruft Zephanja in der Weise eines Amos und Jesaja einen Gerichts- und Schlachttag aus, der niemandes schonen soll: das dies irae dies illa des Mittelalters stammt aus dieser Ansage:

Es naht der groſse Tag Jahwes,
Er naht und eilt gar sehr.
Horch der Tag Jahwes,
Gräſslich brüllt der Krieger!
Ein Tag des Grimms ist jener Tag,
Ein Tag der Angst und des Entsetzens,
Ein Tag des Wusts und der Verwüstung,
Ein Tag des Dunkels und der Finsternis,
Ein Tag des Gewölks und des Dunstes,
Ein Tag der Drommete und des Schlachtrufs
Gegen die bewehrten Städte
Und gegen die ragenden Zinnen (1, 14—16).

Mit einem Mahnruf zu eiliger Bekehrung und Demütigung schlieſst der Prophet die Rede in 2, 1—3, auch darin den Fuſstapfen Jesajas folgend, daſs er die Verschonung eines Restes voraussetzt.

In 3, 1—13 haben wir alle Ursache, ein zweites Stück Zephanjas anzuerkennen, ein Klagelied im Ḳina-Maſs über die verderbte Stadt Jerusalem, mit der Ansage des Gerichts und der Läuterung, etwa wie Jes. 1, 21 ff. auf V. 2—20 folgt. Aber zwischen die beiden Stücke hat sich ebenso, wie wir das im groſsen am Buche Jesaja beobachtet haben, in 2, 4—15 eine Blütenlese von Weissagungen gegen fremde Völker eingeschoben, mit der Zephanja nicht das geringste zu tun hat. Trümmer aller Art mit möglichst reichhaltiger Aufführung aller feindlichen Völker sind hier zusammengetragen, und in grellem Gegensatz gegen die furchtbaren Anklagen von Kap. 1 und 3 tritt uns hier Israel als das unschuldig geschädigte Volk entgegen, dem Genugtuung verheiſsen wird. Auch hier erweist sich der Sache nach die Empfindung der nachexilischen Zeit wirksam, der unbedingte Unheilsweissagung gegen Israel nicht mehr denkbar erschien, der Form nach das Muster Hesekiels, mit der Sammlung von Weissagungen gegen die Heiden in der Mitte. Sogar in das zweite echte Stück ist in 3, 9 f. ein entsprechender Einschub gemacht worden. Und damit auch der glückliche Ausgang des dritten Teils nicht fehle, findet sich am Schluss in 3, 14 ff. ein Jubellied an Zion, in dem die Wiederaufrichtung aus Zerstörung und Verbannung besungen wird, genau wie in dem Schluſsstück des Buches Micha. Ebenso wie jenes ist es erst in der Zeit der Sammler und Redaktoren hinzugefügt.

Ganz andern Schlags ist das kleine Buch des Naḥûm von Elḳĕschê[1]). Hier haben wir es mit ursprünglicher Weissagung gegen ein fremdes Volk zu tun, mit der Verkündigung des Untergangs der Weltstadt Ninive und des von ihr beherrschten assyrischen Reichs, dem Juda als Vasall unterworfen war. Nun ist Ninive etwa 606 dem Ansturm der Meder und Chaldäer erlegen, nachdem mehrere frühere Versuche gescheitert waren. Anderseits wird in Nah. 3, 8 ff. das Beispiel der Eroberung des ägyptischen Theben angeführt, die, wie wir jetzt aus den Keilinschriften wissen, dem assyrischen König Aschurbanipal um 663 gelang. Sind daher 663 und 606 die äuſsersten Grenzen für Nahums Weissagung, so wird man sie am leichtesten bald nach des mächtigen Aschurbanipal Tod (626) ansetzen, durch den

[1]) Man lese nach LXX *Elḳešî* statt *Elḳôšî*.

wohl zuerst die Hoffnung auf Befreiung in dem unterjochten Vorderasien sich regte. Diese Rede gegen Ninive nun setzt erst im Anfang von Kap. 2 ein. Zuerst in 2, 2. 4—11 eine äufserst lebendige Schilderung der Belagerung und Eroberung; dann in 2, 12—14 eine Unheilsansage an den König als reifsenden Löwen; endlich in Kap. 3 eine Strafrede gegen Ninive als Verführerin und Verderberin der Völker, erläutert durch den Hinweis auf Thebens Schicksal, endlich wieder auslaufend in das Bild der Eroberung und des Zusammenbruchs des ganzen Reichs. Ohne Zweifel sind diese Kapitel eines der Prachtstücke des hebräischen Schrifttums; leider aber sind sie voll von schwer heilbaren Textverderbnissen. Auch das Metrum, das mindestens auf gröfsere Strecken als der Klageliedvers erkennbar ist, hat darunter vielfach Schaden gelitten.

Aber auch hier fehlt die fremde Zutat aus der Zeit der Sammler nicht, nur dafs sie statt am Ende, wie es die Regel ist, einmal am Anfang steht. Die Beziehung auf Israel liefs sich hier gar zu sehr vermissen; neben dem Sturz der Feindin wollte man das eigene Heil deutlich ausgesprochen sehen. Ein allgemeines Loblied auf Jahwe als den starken Gott, der seine Feinde vernichtet, die Seinen aber gütig pflegt und aus aller Gefahr errettet, ist zu diesem Zweck gegen das Ende hin auf Ninive einerseits, ohne Nennung des Namens, und auf Juda und Israel (2, 1. 3) anderseits zugespitzt und dann in den Anfang der alten Weissagung verflochten. Neuerdings hat man beobachtet, dafs jenes Loblied ursprünglich ein alphabetisches Gedicht war, in dem jeder zweizeilige Vers mit einem neuen Buchstaben des Alphabets, vom ersten bis zum letzten, begann. Die erste Hälfte etwa läfst sich mit annähernder Sicherheit wieder herstellen; weiterhin raubt die Überarbeitung die Möglichkeit. Sicher ist es ein spätes Stück.

Den dritten und letzten, Habakuk (Ḥăbaḳḳûḳ), von dessen Person wir nichts als den Namen wissen, rechnet man gewöhnlich schon nicht mehr zu den Propheten des assyrischen, sondern des chaldäischen Zeitalters, indem man ihn erst nach dem Sturz Ninives, dicht bei 600, ansetzt. Aber das beruht nur auf einem Mifsverständnis, das freilich schon zu der jetzigen Gestalt des Buchs mitgewirkt hat. Die Chaldäer sind allerdings in 1, 6 und nur da genannt, aber nicht als Gegenstand, sondern als Voll-

strecker des Strafgerichts Jahwes, denen voller Erfolg verheifsen wird, von denen Israel für sich die Befreiung von schwerem Joch erwartet. Der Gegenstand des Strafgerichts kann danach nur Assur sein. Aber dafs man von den Chaldäern Heil erwartete, mufste schon wenige Jahrzehnte später so ungeheuerlich erscheinen, dafs wohl darum eine Umstellung vorgenommen wurde, durch die Gegenstand und Vollstrecker des Gerichts jetzt unklar nebeneinander stehn und ineinander verlaufen. Man braucht nur die Verse 1, 5—11 an ihrer ursprünglichen Stelle hinter 2, 4 einzusetzen, so wickeln sich Kap. 1 und 2 bis auf vereinzelte Textfehler ohne jede Schwierigkeit ab, und es wird ganz klar, wie der grofse Störenfried und Tyrann der Gegenwart der Assyrer ist und ihm die Vergeltung durch die von Jahwe erweckten Chaldäer angedroht wird. Mit 2, 5 geht dann dies erste Stück zu Ende, und mit dem Wehe von 6b beginnt ein zweites, das in der Form von Jes. 5, 8 ff. unter einer Reihe von Weherufen die Anklage gegen den Assyrer und die Androhung der Strafe bis zu Ende des Kapitels wiederholt.

Soweit reicht, kleinere Einschübe und Zusätze nicht gerechnet, das ursprüngliche Büchlein. Am Schlufs findet sich wieder die übliche Vermehrung, durch die der Horizont erweitert, das alte Stück der nachexilischen Gegenwart angepafst wird. Diesmal führt sie in 3, 1 eine besondere Überschrift, Ein Gebet Habakuks des Propheten, die mit dem mehrfach eingeschalteten rätselhaften Merkzeichen *Sela* und einigen jetzt an den Schlufs verschlagenen Formeln die volle und reichliche Ausstattung eines Psalms ausmacht, wie wir sie sonst aufserhalb des Psalters nirgends im Alten Testament finden. Wir haben es also mit einem *psalmus extra canonem* zu tun, der früher einst in einer Psalmensammlung stand, dann aber um des beigegebenen Verfassernamens willen hierher verpflanzt wurde. Das Stück, in sehr gehobenem, ja dithyrambischem Stil geschrieben, ruft in der Weise von Ps. 44 die grofse Erlösungstat an den Vätern, die Ausführung aus Ägypten, ins Gedächtnis und fleht, Jahwe wolle, wie jene, so auch das gegenwärtige Geschlecht aus dem Leid zur Herrlichkeit führen. Das verweist uns mit Sicherheit in die Zeit der Knechtschaft nach der Verbannung, und die geradezu apokalyptischen Züge in einen verhältnismäfsig späteren Abschnitt. Von Habakuk kann also der Psalm nicht gesungen

sein; die Überschrift beweist so wenig wie bei irgendeinem andern Psalm.

Natürlich können wir nicht wissen, was den Anlafs dazu geboten hat, den Psalm dem Propheten Habakuk zuzuschreiben. Vielleicht hat dabei wenigstens mitgewirkt eine Eigentümlichkeit des Propheten, die an den beiden ersten Kapiteln hervortritt. Sie hebt ihn als Vertreter einer neuen Klasse scharf von seinen Vorgängern ab, bringt ihn aber zugleich der lyrisch-persönlichen Anteilnahme an den Ereignissen, wie dieser Psalm sie aufweist, näher. Habakuk ist nicht mehr wie alle seine Vorgänger unter den Schriftpropheten blofs der Vertreter Gottes, der unbedingt auf Jahwes Seite stehend allein seinem Volke gegenübertritt. Er ist viel eher Vertreter des Volkes, wenn auch natürlich des gottesfürchtigen. Er seufzt und klagt mit ihm über Not und Druck (1, 2—4), er hält Jahwe vor, wie er sich doch immer als seines Volkes Helfer erwiesen habe, wie es doch seiner würdig sei, auch jetzt zu sorgen, dafs der Bösewicht, das ist der Assyrer, nicht den Gerechten, das ist Israel, zu schanden mache (1, 12—17). Wie hoch Habakuk als Dichter steht, mag an diesem Abschnitt gezeigt werden.

Bist du nicht von Urzeit, o Jahwe,
Mein heiliger Gott, der nimmer stirbt,
Zu reiner Augen, um auf Böses zu blicken,
Und Unrecht ansehn das kannst du nicht!
Warum schaust du dem Listen der Listigen zu,
Schweigst, wo der Böse den Gerechten verschlingt?
Macht er's doch mit den Menschen wie mit den Fischen des Meers
Und wie mit dem Getier, das keinen Herrscher hat:
Allesamt holt er sie herauf mit der Angel,
Zieht sie heraus in seinem Netz
Und rafft sie zusammen mit seinem Schleppgarn.
Darum opfert er seinem Netz
Und räuchert seinem Schleppgarn;
Denn durch die ist sein Mahl üppig
Und seine Nahrung fett.
Soll er ewig leeren sein Netz
Und immerdar Völker würgen ohne Schonung?

Und dann, statt blofs leidentlich das geistige Ohr für Jahwes Offenbarung offen zu halten, schaut er gespannt aus nach der Antwort, die Jahwe auf seine Klage erteilen wird (2, 1 ff.). Diese neue Erscheinung kommt gewifs zum guten Teil auf die persön-

liche Eigenart des Propheten; sie hat zum andern Teil auch zeitgeschichtliche Unterlagen. Das Volk, für das er ein gutes Wort einlegt, ist sich seines guten Willens bewuſst und fühlt sich der Gnade Jahwes würdig. Es möchte sein Gesetz halten, von dem 1, 4 redet, und sieht sich durch die Not der Zeit darin nach allen Seiten behindert. Auch das verweist uns unter König Josia, aber in einen späteren Abschnitt seiner Regierung als Zephanjas Buch; von 620 an öffnen sich dafür einige wenige Jahre, so daſs die Abfassung des Buches Habakuk ausreichend festliegt. Welcher Art diese Zeitumstände waren, wird eines der nächsten Kapitel uns sagen.

Sechstes Kapitel.

Die Anfänge gesetzlicher Schriftstellerei und die Geschichtschreibung unter prophetischem Einfluß.

Dem späteren Judentum heiſst der ganze Pentateuch, der den Geschichtsverlauf von der Schöpfung bis zum Tode Mose's enthält, schlechthin das Gesetz, ja der ganze heilige Kanon kann nach diesem seinem vornehmsten Teil unter dem Namen Gesetz begriffen werden. Man kann an den Quellen des Pentateuchs recht gut verfolgen, wie diese Wertung des Gesetzes sich von Stufe zu Stufe steigert, wie in jeder späteren Quelle der Umfang der gesetzlichen Abschnitte wächst, bis zuletzt alles im Gesetze gipfelt. Der Überlieferung gilt Mose als der einzige Gesetzgeber Israels: alles, was in Israel Gesetzeskraft erlangt hat, muſs auf ihn zurückgehn. Das war nicht immer so. In I. Sam. 30, 22—25 tritt uns David als Gesetzgeber entgegen. Er trifft eine Bestimmung über die Verteilung der Beute »und machte sie von jenem Tage an zu Satzung und Recht für Israel bis auf den heutigen Tag«. Das hindert nicht, daſs ein Gesetz über denselben Gegenstand, nur noch weiter durchgebildet und mit besonderer Fürsorge für das Heiligtum, in Num. 31, 25 ff.

vom Gotte Israels Mose und durch diesen dem Volk in der Wüste geboten wird[1]). Wir sehen an diesem Beispiel, wie die mächtige Gestalt Mose's, der in der Tat der Begründer von Israels Volkstum und Religion war, eben um deswillen auf die Dauer alles an sich heranzog, was man zu den Grundgesetzen des Volkes rechnete.

Die alte Zeit bedurfte schwerlich geschriebener Gesetze; das nomadische Recht beruht auf uralter Sitte, vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht und braucht die Schrift nicht. Das wird anders geworden sein, als Israel von den festen Wohnsitzen in Kanaan Besitz ergriff, einem alten Kulturland mit dichter und hoch entwickelter Bevölkerung, bei der Mein und Dein und persönliche Rechte streng geregelt sein mufsten. Aber einerseits wird Israel, solange es als Eindringling gesondert unter der alten Bevölkerung wohnte, noch lange Zeit gebraucht haben, ehe es nach und nach deren Recht in sich aufnahm und seiner Eigenart anpafste. Anderseits aber wird sich darüber hinaus noch durch viele Geschlechter das Bewufstsein erhalten haben, dafs eben diese Gesetzgebung nicht urisraelitisch war, also auch nicht in der Geschichte der vorkanaanitischen Zeit und als Werk Mose's gebucht werden durfte. Dafür dient uns das Beutegesetz Davids als Zeugnis. So erklärt es sich, dafs die älteste Quelle J an Gesetzlichem nur ganz wenig bietet, und zwar nur ausgesprochen Israelitisches im Gegensatz zu kanaanitischem Wesen. J flicht in die Erzählung vom Auszug aus Ägypten das Gebot der beiden Bräuche ein, die nach der Überlieferung in jener Zeit ihren Ursprung hatten, das ist die Passahfeier und die Darbringung der Erstgeburt[2]). Aber Gesetzgebung um der Gesetzgebung willen haben wir bei ihm nur einmal und in kürzestem Umfang. Es ist das Grundgesetz der Jahweverehrung in

---

[1]) Daß die beiden Gesetze sich der Sache nach genau entsprechen, ist auch gegenüber dem Widerspruch Riedels (Theol. Litteraturblatt XXV, 3, 1904) festzuhalten. Denn die bei dem Gepäck dem Gegner verbliebene Schar stellt in Davids Fall den ganzen Rest der in Betracht kommenden Gemeinschaft dar, genau entsprechend dem Begriff »die ganze Gemeinde« in Num. 31, wo ja Israel in der Wüste weilt und das ganze Volk ein bewegliches Lager hütet. Die Geschenke, die David in I. Sam. 30, 26 ff. den umwohnenden befreundeten Stämmen und Städten von der Beute sendet, haben mit dem Beutegesetz nicht das Geringste zu tun.

[2]) Ex. 12, 21—27. 13, 3—16; beides liegt stark überarbeitet vor.

Ex. 34, 14 ff., in dem kein Geringerer als Goethe[1]) zuerst den ursprünglichen Dekalog erkannt hat, wie denn nur diese Reihe ausdrücklich als *die zehn Worte,* d. i. Gebote, bezeichnet wird (V. 28). Mit Recht hat Goethe, wie ein Jahrhundert später unabhängig von ihm Wellhausen, versucht, aus dem später erweiterten Zusammenhang zehn ursprüngliche, ganz knappe Sätze zu gewinnen, und beide sind zu annähernd demselben Ergebnis gelangt[2]). Für die beste halte ich diese Bestimmung und Ordnung:

1. Du sollst keine fremden Götter anbeten.
2. Gegossene Götter [Gottesbilder] sollst du dir nicht machen.
3. Alle Erstgeburt ist mein.
4. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten Tage ruhen.
5. Das Fest des Ungesäuerten sollst du halten zur Zeit des Ährenmonats.
6. Das Fest der Wochen sollst du feiern bei der Weizenernte und das Fest der Lese beim Wechsel des Jahrs.
7. Du sollst nicht mit Gesäuertem das Blut meines Opfers[3]) darbringen.
8. Das Fett meines Festes[4]) soll nicht bis zum Morgen bleiben.
9. Das Beste der Erstlinge deines Bodens sollst du zum Hause Jahwes deines Gottes bringen.
10. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Alle diese Sätze gehn auf die Religionsübung, den Kultus, d. i. das Älteste an jeder Religion, und müssen schon darum unbedingt älter sein als die weit überwiegend sittlichen Gebote, die in dem Dekalog von Ex. 20 [Deut. 5], den zehn Geboten der christlichen Kirche, zusammengefaſst sind. Nur drei Gebote des älteren Dekalogs (1. 2. 4.) sind in diesen übergegangen. Aber etwas Befremdliches hat doch auch die schriftliche Aufzeichnung des kultischen Dekalogs; denn die entscheidenden Bräuche seiner Religion hält jedes alte Volk als Erbteil der Väter in Herz und Händen und braucht sie nicht erst aufzuschreiben und auswendig zu lernen. Dafür gibt nun die Stelle, an der diese Gebote mitgeteilt sind, insofern eine ausreichende Erklärung, als Israel ja am Sinai seine Religion neu empfängt, d. h. zu einer neuen Religion übergeht und über diese einer Belehrung

---

[1]) Zwo wichtige, bisher unerörterte Biblische Fragen usw., erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes? Das Schriftchen ist 1773 erschienen.

[2]) Wellhausen in Jahrbb. f. deutsche Theologie XXI, 1876, S. 555, wieder abgedruckt in Die Composition des Hexateuchs usw. 3. Aufl. 1899, S. 85, und dort wesentlich verbessert auf S. 329—334, die zehn Worte selbst S. 333 f.

[3]) Des Passahopfers.

[4]) So nach der besseren Lesart von Ex. 23, 18.

allerdings bedarf. In Wirklichkeit aber können Gebote, in denen drei Ackerbaufeste geboten und Abgaben von den Feldfrüchten gefordert werden, nicht aus der Steppe stammen, sondern nur aus dem Leben Israels in Kanaan. Der kultische Dekalog kann vielmehr ursprünglich kaum etwas andres gewesen sein als eine knappe Zusammenstellung der Bedingungen für den Anschlufs von Kanaanitern an das Volk Israel, wie dieser in den ersten Jahrhunderten nach der Einwanderung, besonders aber in der ersten Zeit des Königtums häufig erfolgt sein mufs. Vor allem die Verbote 1. 2. 7. 8. 10 weisen auf solchen Ursprung hin. Wir finden hier also ein Seitenstück zu den ältesten Taufbekenntnissen des Christentums, aus denen das Apostolicum erwachsen ist, oder zu dem kurzen Bekenntnis, durch dessen Aussprechen Unzählige ihren Übertritt zum Mohammedanismus besiegelt haben. Für Proselyten, nicht für geborene Bekenner, bedarf es solcher Bekenntnisse und Gebote.

Viel umfangreicher und ganz andern Schlags ist die Gesetzgebung der ephraimitischen Quellenschrift E, deren ganzes Gepräge, wie wir sahen, ein späteres ist. Sie bietet uns in Ex. 21—23, dem sogenannten Bundesbuch (vgl. 24, 7) der Hauptsache nach eine bürgerliche Gesetzgebung, Personen- und Sachenrecht, nicht in kategorischer, sondern in kasuistischer Fassung: Wenn du einen hebräischen Knecht kaufst usw., so beginnt das Gesetzbuch, und in dieser Weise läuft es fort. Hier handelt es sich durchaus nicht um Gesetze, durch die Israel sich von den umwohnenden Völkern unterschied. Es ist vielmehr ganz allgemeines antikes Recht, das nicht einmal auf Vorderasien beschränkt war; nur modelte es sich natürlich im einzelnen überall nach der Eigenart von Land und Volk und seinem Kulturstand. Längst sind Seitenstücke zu den einzelnen Sätzen in aller Welt, auch bei heutigen Völkern, die auf alter Stufe stehn geblieben sind, aufgefunden worden, bis nach Turan und Sibirien hin, ja bis in das tiefste Innere Südamerikas.

So konnte es den Eingeweihten nicht allzusehr überraschen, als vor einigen Jahren eine babylonische Fassung ans Tageslicht trat, die alles Ähnliche, was wir bisher kannten, an Alter weit hinter sich liefs. Zu Anfang 1902 fand die französische Expedition de Morgan bei ihren Ausgrabungen in der alten Königsstadt Susa einen gewaltigen Dioritblock, in uralter Zeit von der

babylonischen Stadt Sippar als Trophäe dahin verschleppt, auf dem die Gesetzgebung König Hammurabis von Babylon um 2250 v. Chr. in Keilschrift eingegraben ist[1]). Da haben wir dieselbe Einkleidung, wesentlich gleiche Fälle und ähnliche Entscheidungen wie in unserm Bundesbuch, freilich in dem Rahmen einer weit entwickelteren Kultur, die neben diesen noch viele andre Fragen und Aufgaben kennt. Man vergleiche nur 21, 2 (im Sklavengesetz) mit Hammurabi § 117; 21, 15 (Schlagen der Eltern) mit H. 195; 21, 18f. 22. 23—25. 26f. (Rauferei und Körperverletzung) mit H. 206—209. 196f. 200. 199; 21, 28—32 (Tötung durch stöſsiges Rind) mit H. 250—252; 22,4 (Abweidenlassen fremden Ackers) mit H. 57; 22, 6—8 (Abhandenkommen hinterlegten Eigentums) mit H. 124—126; 22, 9—13 (Schaden an Hütevieh) mit H. 266f. 244. 263. Einzelberührungen mögen daneben ganz auſser Betracht bleiben. Man wird nicht leugnen können, daſs die Ähnlichkeit eine auſserordentlich groſse ist.

Man hat diese Tatsache vielfach ganz falsch gedeutet; namentlich haben die Hüter der Überlieferung gefrohlockt und es nun, da man das Vorbild dieser Gesetzgebung schon ein Jahrtausend vor Mose nachgewiesen, für zweifellos bestätigt erachtet, daſs das Bundesbuch wirklich von Mose herrühre. Daſs man damit in recht bedenklicher Weise zu viel bewies, beachtete man im Eifer des Gefechts gar nicht. Denn da Mose nach der Überlieferung dies Gesetz als Jahwes Offenbarung empfangen, muſste Jahwe sich das Gesetz Hammurabis von Babylon angeeignet haben. Aber der ganze Schluſs wird hinfällig, wenn man hört, daſs uns Bruchstücke von assyrischen und babylonischen Abschriften des Gesetzbuchs Hammurabis noch aus dem 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. erhalten sind. Die Entlehnung, wenn es sich um solche handelt, könnte also ebenso gut um viele Jahrhunderte später erfolgt sein. Und anderseits darf man ruhig annehmen, daſs auch Hammurabi diese Gesetze nicht selbst ersonnen hat, und es versteht sich von selbst, daſs es nur Einkleidung ist, ohne Zweifel vollzogen in einer kultischen Handlung, wenn, wie die Schluſsrede sagt und das eingehauene Bildwerk

---

[1]) Vgl. die handlichste Ausgabe: Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon usw. Übersetzt von Hugo Winckler, Leipzig 1902. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

es darstellt, Hammurabi sie sich von dem Sonnengott Schamasch hat offenbaren lassen. Er hat vielmehr, wie jeder alte Gesetzgeber, ererbtes Recht gesammelt, festgelegt, ausgestaltet, abweichende Fassungen auf eine einheitliche Gestalt vereinigt. Er hat endlich, und das ist, wie man erst kürzlich erkannt hat, sein Hauptverdienst, die in der fremden Gelehrtensprache vorhandenen Gesetze zum ersten Mal in die Volkssprache umgesetzt und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht [1]). Alles Wesentliche an diesen Gesetzen reicht also noch über Hammurabis Zeit zurück. Aber auch räumlich läſst sich, wie schon angedeutet, solche Gesetzgebung nicht in enge Grenzen bannen. Es handelt sich vielmehr um die ältesten Rechtsanschauungen und ein weites Gebiet gemeinsamer Kultur, auf dem sie sich wesentlich gleichmäſsig entwickelt haben. Als sicher darf man das Eine betrachten, daſs Israel den Grundbestand dieses Rechts von den Kanaanitern, zugleich mit ihrer ganzen Kultur, übernommen hat. Wieviel davon bei den Kanaanitern bodenständig, wieviel von den Babyloniern durch frühe friedliche oder kriegerische Beeinflussung auf sie übertragen war, das läſst sich nicht mehr entscheiden; doch mag leicht der erstere Bestand weit überwiegen.

Daſs diese Gesetzgebung erst von der ephraimitischen Quelle E mitgeteilt und der Geschichte der Entstehung des Volkes Israel einverleibt wird, ist weder ein Zufall, noch darf man daraus schlieſsen, daſs das Wesentliche dieser Bestimmungen nicht auch in Juda gültig gewesen wäre. Es beruht vielmehr auf den theokratischen Anschauungen dieser Quelle, auf der Betrachtung Israels als eines Gottesreichs, daſs sie auch das geltende bürgerliche Gesetz, eine der Grundvesten dieses Reichs, als heilige, von Israels Gott verordnete Satzung auffaſst und bei Gelegenheit der Gründung des Gottesreichs mitteilt. Deutlich freilich läſst sich dabei beobachten, wie die rein bürgerliche Haltung dieses Codex der Schule, die ihn uns überliefert, doch nicht ganz Genüge getan hat. Gegen Ende von Kap. 22, von V. 20 an, wird die kasuistische Form (Bedingungs- oder Partizipialsatz mit nachfolgender Angabe des Verfahrens oder der Strafe) von der kategorischen, »Du sollst« oder »Du sollst nicht«, wie wir sie bei J kennen lernten,

---

[1]) Vgl. D. G. Lyon, The Journal of the American Oriental Society vol. XXV (1904), p. 269 ff.

abgelöst. Mit der Form wechselt der Inhalt: an die Stelle der Rechtsbestimmungen treten religiöse Vorschriften neben Mahnungen zur Menschlichkeit und Schonung des Nächsten in ansehnlichem Umfang (bis 23, 13 a). Lassen sich darin auch hier und da Eingriffe der nächstfolgenden gesetzlichen Schule nicht verkennen, so gehört doch der Grundstock E; es zeigt sich darin eben dieselbe theokratische, vom Prophetentum herrührende Anschauung, der wir die Mitteilung des Codex verdanken, auch positiv, nämlich in der Aufnahme religiös abgezielter Sätze, wirksam. Wenn aber endlich am Schluſs (23, 13 b—19) auch der kultische Dekalog von J (Ex. 34), soweit die Sätze nicht im bisherigen Zusammenhang schon enthalten sind (vgl. 22, 28 b. 29 mit 34, 19 f.; 23, 12 mit 34, 21), in wenig abweichender Fassung nachgetragen wird, so ist das schwerlich das Werk von E selbst, sondern erst einer späteren Redaktion[1]).

Es ist, wie gesagt, die ephraimitische Geschichtsquelle (E), die sich diese Gesetzgebung einverleibte. Wenn nun das Nordreich Ephraim, dem sie entstammte, im Jahre 722 v. Chr. endgültig zerstört wurde, so trifft damit der Abschluſs des Werkes E nicht ohne weiteres zusammen. Alles, was wir von dem Schrifttum Nordisraels besitzen, ist uns, wie schon bei Hosea (oben S. 74) darauf hingewiesen wurde, allein durch judäische Hände erhalten geblieben[2]). Aber nach Juda ward es sicher durch ephraimitische Schriftgelehrte, vor allen Dingen solche von priesterlicher Herkunft, hinüber gerettet. Es versteht sich ganz von selbst, daſs diese in dem Nachbarland, das ihr Asyl wurde, die Arbeit an den geretteten Schätzen fortführten, und daſs sie in ihren Zutaten einerseits den prophetischen Standpunkt, der in der Quelle E überall wiederklingt, zu noch schärferem Ausdruck brachten, anderseits aber aus dem völligen Untergang des nördlichen Reichs die unerläſslichen Schlüsse und Lehren zogen.

Es ist unmöglich, diese schriftgelehrte Arbeit bis ins einzelnste zu verfolgen; aber an den beiden tiefsten Einschnitten

---

[1]) Vgl. über diese verwickelten Fragen K. Budde, Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E (Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft 1891).

[2]) J. P. Peters (Early Hebrew Story: Its Historical background 1904), hat die Wirkung, die der Zusammenbruch des Nordreichs 721 auf Juda ausübte, treffend mit der der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 auf das Abendland verglichen.

können wir sie doch mit ausreichender Sicherheit aufweisen, das ist bei der Gesetzgebung und bei der Einsetzung des Königtums. Bei der ersteren in der Umgestaltung des alten kultischen Dekalogs, der uns von J in Ex. 34 erhalten ist, in den ethischen von Ex. 20. Hier ist von den zehn Geboten des Jahwekults nichts geblieben als das Verbot des Dienstes fremder Götter und des Bilderdienstes, nunmehr im ganzen Umfang, daneben nur das geistigste aller kultischen Gebote, die Sabbatfeier, die sich blofs in Untätigkeit, nicht in gottesdienstlichem Handeln äufsert. Man erkennt die völlige Entwertung, ja die Verwerfung alles äufserlichen Gottesdienstes, wie Amos (5, 21 ff.) und Jesaja (1, 10 ff.) sie gepredigt haben. Ersetzt sind die kultischen Gebote durch die sittlichen, die die Propheten in demselben Atem statt des Kults aufgestellt haben und ausnahmslos immer wieder als die einzige Bedingung des Heils vertreten. Dafs dieser Dekalog daher nicht von Mose niedergesetzt sein kann, versteht sich von selbst. Schon darum nicht, weil der kultische Dekalog älter und doch selbst schon viel jünger als Mose ist. Und überdies b r a u c h t e das nomadische Israel keine Gebote wie das 5.—9. (nach lutherischer Zählung 4.—8.)[1]) und v e r s t a n d keine solchen wie das 2., 3., 10. Aber die hohe Entwicklung und bedingungslose Verallgemeinerung der sittlichen Anschauungen in ihrer Abhängigkeit von den Propheten des 8. Jahrhunderts verlangt geradezu, dafs wir mit der Entstehung dieses Dekalogs bis zum Ende des 8. oder bis in das 7. Jahrhundert hinabsteigen. Irrig hat man geglaubt, noch tiefer hinab zu müssen und den Dekalog von Ex. 20 für deuteronomistisch erklärt. Dagegen spricht zunächst die vielfach abweichende Wiederholung in Deut. 5; aber entscheidend ist ein andrer Umstand. Die deuteronomische Schule konnte diese knappste Zusammenfassung dessen, was not sei, wohl als ehrwürdige Überlieferung wiederholen, um sie dann zu ergänzen; aber sicher hätte eine Schule, deren Ein und Alles der in gesetzmäfsig geregelten H a n d l u n g e n sich vollziehende Gottesdienst am Tempel in Jerusalem ist, nicht selbst ein Grundgesetz aufgestellt, in dem dieser Gottesdienst mit keinem Wort erwähnt wird.

---

[1]) Ganz abgesehen davon, daß es die Gültigkeit des 6.—8. nur im Bereiche des eignen Volkes würde anerkannt haben.

Der zweite Punkt, der genannt wurde, führt uns von der Gesetzgebung wieder zu der Geschichtschreibung zurück, in die sie eingefügt ist. Nachdem das Königtum Nordisraels, des bei weitem gröſseren Teilreichs, das den Namen Israel für sich allein in Anspruch nahm, in den Staub gesunken war, erst da konnte die theokratische Anschauung zu so unumschränkter Geltung gebracht, erst da das Königtum schon in seinen Wurzeln so unerbittlich verurteilt werden, wie das in der elohistischen Erzählung von I. Sam. 7. 8. 10, 17 ff. 12. geschehen ist[1]. Auch hier ist es wieder ein groſser Irrtum, wenn man diese folgerichtigste Ausgestaltung der Forderung des Gottesreichs auf Erden erst der nächsten Schule in die Schuhe schieben will, die doch an einem so kläglichen Mangel schöpferischer Kraft leidet. Hoseas Predigt, die Wirklichkeit der grauenvollen letzten Jahrzehnte Nordisraels, das unwiderrufliche Strafgericht des Jahres 722 bieten den vollkommen zulänglichen Boden für sie — vielleicht hat die stille Beobachtung der Entwicklung des judäischen Königtums unter Manasse noch ein übriges dazu getan.

Die neue Darstellung hat in diesem Fall die ihr vorausgegangenen völlig ersetzt: wir wissen nicht, mit welchen Zügen die Quelle E die Entstehung des Königtums ursprünglich geschildert hat. Besser sind wir gestellt in einem ähnlichen Fall bei der Quelle J, an der jene schicksalsschwangere Zeit auch nicht spurlos vorübergegangen ist. Die Einwirkung ist hier, wo sie sich in gröſserem Zusammenhang verfolgen läſst und von grundsätzlicher Bedeutung wird, eine wesentlich andere. Es fehlt der idealistische und pessimistische Zug der spätesten Schichten von E, begreiflich genug, weil man noch mit der lebendigen Wirklichkeit rechnen durfte und an einer glücklichen Zukunft nicht zu verzweifeln brauchte. Hatte doch im Gegenteil die Rettung Jerusalems vor dem Ansturm der Weltmacht im Jahre 701 den Glauben und das Selbstvertrauen Judas mächtig gehoben. So schickte man sich denn unter dem gewaltigen Einfluſs, ja unter dem fortdauernden Druck dieser Macht an, den Begriff der Welt in das Selbstbewuſstsein Israels aufzunehmen. Nicht als den einer schlechthin zerstörenden Macht, der gegen-

[1] Vgl. dazu oben (S. 59) und die ausführliche Begründung in meinem Samuelkommentar im Kurzen Hand-Commentar z. A. T.

über nur unbedingter Widerstand und strengste Absperrung am Platze sei, wie die Propheten gepredigt. Nein, man gewann den Mut, der Welt draufsen ihre Stelle zuzugestehn und dennoch Israels Gotteserkenntnis allem überzuordnen und damit den endlichen Sieg für Israel in Anspruch zu nehmen. Also nicht Weltflucht, sondern Weltüberwindung! So ist die jüngere jahwistische Urgeschichte zu verstehn, die uns in der Genesis erhalten ist, hie und da verstümmelt, in einigen Abschnitten durch spätere Neugestaltungen derselben Stoffe ersetzt, aber doch in den Hauptzügen klar genug erkennbar. Überall arbeitet sie mit der Überlieferung, wie sie in der älteren Schicht von J (J_1) niedergelegt war[1]; aber doch ist sie nur als Kette benutzt für den Einschlag der babylonischen Ursagen. Mit der gesamten babylonischen Kultur, die gegen Ende des achten und vor allem in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, unter König Manasse, übermächtig zu allen Poren in Israel eindrang, hielten auch sie ihren Einzug in Israel. An die Stelle der rein anthropologisch-ethischen Darstellung der Schöpfung, wie sie uns in der Paradiesesgeschichte von Gen. 2, 4b—3, 24 vorliegt, trat eine von den babylonischen Mythen abhängige kosmologische, die mit gleichem Anteil das ganze Weltall umfafste. Die Redaktion hat sie fortgelassen, zugunsten der Darstellung aus P in Gen. 1, die ganz von ihr abhängig ist. Hebt man von dieser den Rahmen des Sechstagewerks mit der Gipfelung im Sabbat (also 1, 5b. 8b. 13. 19. 23. 31b. 2, 1—3) ab, so darf man annehmen, das Wesentliche der Schöpfungsgeschichte von J_2 in der Hand zu behalten, nur dafs es in die Sprache von P umgesetzt ist. An die Stelle der siebenstelligen Kainitentafel von J_1 (4, 17—24) trat auf Grund der Sage Babyloniens, die zwischen Schöpfung und Sintflut zehn Geschlechter verlaufen läfst, unter Verwendung der sieben überlieferten Namen eine zehngliedrige Sethitentafel. Im ganzen Umfang ist auch sie nur in der Neufassung von P erhalten (Kap. 5); aber das erste bis dritte Glied, Adam, Šet, Enôš und den Hauptbestand des zehnten, Noah, hat die Redaktion uns in 4, 25 f. und 5, 29 daneben gegönnt. Unmittelbar daran schliefst sich, in Kap. 6—8 eingeschlossen, das Kernstück der neuen Urgeschichte, die Sintfluterzählung, die uns,

---

[1]) Vgl. den Abriß von deren Verlauf am Schluß von Kap. 3 oben S. 64.

wie wir (S. 49 ff.) gesehen, mit der neuen Fassung von P vereinigt, fast im ganzen Umfang erhalten geblieben ist. Die jahwistische Fassung gehört einzig und allein J 2; mit ihrer starken Betonung von Sünde und Gnade ersetzt sie zugleich die Geschichte des Sündenfalls in Kap. 2 und 3, die durch die kosmologische Schöpfungsgeschichte verdrängt war. Und unmittelbar an die Sintflutgeschichte schloſs sich die sogenannte Völkertafel von Kap. 10, deren jahwistische Fassung samt der überleitenden Formel uns wie bei der Sintflut im gröſsten Teil ihres Wortlauts neben der von P erhalten ist. Vergleicht man ihren Bestand in 9, 18 a. 19 .... 10, 8—19. 21. 25—30 mit der so gut wie lückenlos erhaltenen Fassung von P in 10, 1—7. 20. 22. 23. 31. 32, so erkennt man den verschiedenen Gesichtskreis der beiden Quellen, den palästinischen von J 2, den babylonischen von P, und begreift vollkommen, weshalb R sie vereinigte. Aber gemeinsam ist beiden der kosmologische Gesichtspunkt: die Vielheit der Völker ist nebeneinander berechtigt, eine naturgemäſse, im Weltplan liegende Erscheinung, durch Zeugung und Spaltung von selbst entstanden, nicht durch Versündigung und ein wunderbares Gericht bewirkt, wie J 1 in 11, 1—9 berichtet. Durch eine zehngliedrige Semitentafel, jetzt nur aus P in 11, 10—26 erhalten, wird dann J 2 bei Abraham, dem ersten der Stammväter Israels, in das alte Geleise der jahwistischen Erzählung eingelenkt haben; denn weiterhin gehörte die Welt nicht mehr in den Gesichtskreis Israels. Alles, wodurch sich diese jüngere Schicht von J von der älteren unterscheidet, ist auf babylonischem Boden gewachsen und mehr oder minder unmittelbar in dieser Zeit der Kulturmischung von dorther übernommen [1]). Aber wurde damit dem Alter, der Macht und der Weisheit der Babylonier der gebührende Zoll entrichtet, so fiel für ihre Religion nicht das Allergeringste ab. Vielmehr muſste sich alles, was sie dafür zu bieten hatten, beugen unter das Joch Jahwes, des einen Gottes Israels und zugleich der ganzen Welt, und die Gestirngötter, die in ihrem Werden und Wirken den ganzen Bestand der babylonischen Ursage in mannigfachem Ineinandergreifen beherrschen, müssen

---

[1]) Dies Ergebnis meines Buchs Die Biblische Urgeschichte 1883 wird hier mit vollem Bewußtsein gegen vielfache Anfechtungen, die die Entlehnung weit früher ansetzen wollen, festgehalten. Die Ersetzung von J 1 durch J 2 beweist, daß es sich in J 2 um junge Entlehnung handelt.

sich's hier gefallen lassen, als Jahwes Geschöpfe durch sein Wort zu entstehn und als seine dienstbaren Werke an die Feste des Himmels angefügt zu werden (1, 14 ff. 17). Ein glänzenderer, selbstbewufsterer Triumph der israelitischen Religion, als er in dieser Anleihe liegt, läfst sich schwer ausdenken. Man kann darin zur Not einen unbedingten, entrüsteten Einspruch gegen den Dienst der babylonischen Gestirngötter sehen, den König Manasse (etwa 696—642) am Tempel zu Jerusalem selbst einführte (II. Kön. 21, 3 ff. und prophetische Zeugnisse). Aber man darf doch fragen, ob die unbedingten Gegner solchen Verfahrens nicht jede Herübernahme aus der babylonischen Mythologie mit Abscheu von sich gewiesen hätten. Und anderseits ist auch sehr zu erwägen, ob bei Manasses Gestirndienst nicht wenigstens grundsätzlich, nach der Lehre der Tempelpriester, die Gestirngötter als Teilgottheiten Jahwe, dem Gott des Himmels, wie er später den Ausländern gegenüber gern genannt wird, untergeordnet wurden. Natürlich bleibt noch genug religiöser Mifsverstand, genug Modesucht und Liebedienerei übrig, das Verfahren Manasses und der Priester, die ihm zu Willen waren, trotzdem verwerflich erscheinen zu lassen, und der gröbere Sinn des Volks wird vollends das krasseste Heidentum daraus gemacht haben (vgl. Jer. 44, 15—19). Aber, wenn die Dinge so liegen, ist doch die Kluft zwischen der religiösen Übung der Zeit und der Einwirkung Babyloniens auf das heilige Schrifttum, wie J_2 sie bekundet, nicht ganz so tief, wie man sie sonst sich vorstellen möchte.

Indessen gelang es dieser neuen Fassung der Urgeschichte nicht, die ältere ganz zu verdrängen. Vielmehr erhielten sich auch Abschriften mit der Urgeschichte von J_1, die sich von unmittelbaren Einflüssen Babyloniens frei gehalten hatte. Nicht lange kann es gewährt haben, bis man daranging, beide miteinander zu vereinigen und so aus J_1 und J_2, soweit die beiden Ströme getrennt nebeneinander herliefen, ein J_3 zu schaffen. Durch die Einfügung des Brudermords (4, 2—16 und der in 4, 25 eingetragene Rückweis darauf) gelang es, die schlimmste Kluft zu überbrücken; die Linie Kains verfiel nun dem Fluch und ging in der Sintflut spurlos unter. Überall sonst genügten weit leisere Eingriffe. Das war wohl die erste von den vielen redaktionellen Quellenvereinigungen, die uns in den Geschichtsbüchern begegnen.

Vielleicht hat sie den Anstofs gegeben und Mut dazu gemacht, nun auch J und E miteinander zu verschweifsen und so ein einziges, geschlossenes Geschichtsbuch zu schaffen. Bis um 650 oder wenig später mufs das alles getan gewesen sein. Denn eine andre Schule trat nun ihre Herrschaft an, mit neuen Zielen, ganz andern, als man sie bisher verfolgt hatte.

Siebentes Kapitel.

Das Deuteronomium.

Auch einen unbedingten Gegner der babylonischen Ausländerei zu Manasses Zeit, ja jeder Hinneigung zum Auslande, haben wir bereits kennen gelernt in der Person des Propheten Zephanja. In der Tat wird die ganze Schule Jesajas von einem Sicheinlassen mit dem heidnischen Ausland nichts haben wissen wollen, ob nun ihre Stimme unter Druck und Verfolgung erstickt wurde, oder ob es ihr gelang, ihre Warnungen an die Öffentlichkeit zu bringen. Dafs diese Anschauung wieder die Oberhand gewann, ja mit gewaltiger Anstrengung den Tempel von allem Wust zu reinigen vermochte, dazu mufsten die Zeiten in verschiedener Hinsicht erst reif werden. Vor allem mufste Manasses Regierung erst ein Ende nehmen; vielleicht bot dann, nachdem sein Sohn Amon bald eines gewaltsamen Todes gestorben war, die Zeit der Unmündigkeit Josias besonders freien Spielraum für abweichende Meinungen. Es mufste auch erst mit der assyrischen Herrschaft entschieden bergab gehen, ehe man unter den Augen des assyrischen Statthalters in Samarien mit einer entschieden fremdenfeindlichen Haltung hervortreten durfte. Aber vor allen Dingen mufsten den mafsgebenden Männern die Augen dafür aufgehn, dafs Juda trotz seines Scheinkönigtums rettungslos zu einer blofsen assyrischen Provinz herabzusinken im Begriff sei, und dafs nur entschlossenes Sichbesinnen auf das eigene Volkstum und Abwerfen aller ausländischen Neigungen es vor diesem Schicksal bewahren könne.

Sobald diese Erkenntnis Boden gewann, trafen die Unheilsweissagungen der Propheten auf Glauben und Verständnis, lieh sich ihrem geisterfüllten Wort der starke Arm, und alles, was Israel an geistigen Kräften besafs, einte sich zu einer Anstrengung, die trotz ihres Scheiterns, was das Hauptziel, die Erhaltung des Volksbestandes, angeht, doch nicht nur an sich die höchste Bewunderung verdient, sondern auch in ihren umfassenden Nachwirkungen die ihr innewohnende Kraft bewährt hat. Das Mittel aber, durch das diese grofsen Wirkungen erzielt wurden, ist ein Schriftwerk, ein Buch, in dem die Grundsätze der nötigen Neugestaltung der Dinge in Gesetzesform niedergelegt waren, und dieses Buch ist uns, in soundsovielter Überarbeitung freilich und eingefügt in das grofse Gesamtwerk, in Gestalt des Deuteronomium, des sogenannten 5. Buchs Mose, erhalten geblieben.

Im 18. Jahre des Königs Josia, so berichtet II. Kön. 22, d. i. zwischen 623 und 621 v. Chr. — der König war inzwischen zur Mündigkeit herangewachsen und 25 Jahre alt — übergab der Priester Ḥilkia dem Geheimschreiber Šaphan, der ihn mit einem Auftrag des Königs aufgesucht hatte, ein Buch mit den Worten: D a s G e s e t z b u c h h a b e i c h i m H a u s e J a h w e s g e f u n d e n. Šaphan liest das Buch erst selbst, bringt es dann pflichtschuldig mit Hilkias Aussage dem König und liest es dem vor. Als der König den Wortlaut vernommen, zerreifst er seine Kleider zum Zeichen des Entsetzens über den Grimm Jahwes, der danach gegen ihn und sein Volk entbrannt sein müsse, und begehrt durch eine stattliche Abordnung von der Prophetin Hulda ein Gotteswort über das Gehörte. Die Auskunft der Prophetin hat sicher einen hoffnungsvolleren Klang gehabt als die überlieferte Wiedergabe (22, 15—20), in die der frühe Tod Josias und der Untergang Jerusalems später eingearbeitet ist. Jedenfalls versammelt der König daraufhin die Vertreter des Volks, läfst auch ihnen das gefundene Buch vorlesen und nimmt ihnen an heiliger Stätte das Gelöbnis ab, seinen ganzen Inhalt durchzuführen. Und nun beginnt die Reform am Tempel selbst, indem aller fremde Gottesdienst mit seinem gesamten Zubehör, auch der heilige Pfahl, unter dem man Jahwe verehrte, aus dem Tempel und von seiner Stätte entfernt und vernichtet wird. Das Gericht geht dann weiter über nicht nur auf die Höhen, d. i. die gottesdienstlichen Stätten, fremder Götter

in der Nähe Jerusalems (23, 13), sondern auch auf die des Jahwedienstes rings im ganzen Lande Juda; alle Priester, die dort ihres Amts gewaltet haben, führt man nach Jerusalem über, wo man ihnen Unterhalt gewährt, ohne sie zum Altardienst zuzulassen (23, 8 f.). Die gemeinsame Passahfeier des gesamten Volks von Juda am Tempel zu Jerusalem, zum ersten Mal an die Stelle der Feier in eines jeden Heimat gesetzt, bildet die ergreifende Bekräftigung der Annahme der grofsen Reform (23, 21—23)[1].

Was hier in die Tat umgesetzt wird, das wird im ganzen Umfang und immer wieder und wieder als Gebot auferlegt, auch mit denselben Worten ausgedrückt und in dieselben Begriffe »dieses Gesetz«, »dieses Gesetzbuch«, »dieser Bund«, »dieses Bundesbuch« zusammengefafst im Deuteronomium; da auch findet sich die herzbewegende Sprache, finden sich die furchtbaren Drohungen, die auf Josia und die Seinen einen so unwiderstehlichen Eindruck machten. Müssen wir in jedem Fall erwarten, dafs auch das Buch, das solche Wirkung tat, in der Sammlung der heiligen Bücher erhalten geblieben ist; ist der gesamte Umfang des Pentateuch schon durch seine Länge, nicht minder durch seine Zusammensetzung aus vielen Quellen und seine Einkleidung als Geschichtsbuch ausgeschlossen; ist auch unter den Quellen keine andre, die den schlichten Namen »das Gesetzbuch« vertrüge; löst sich endlich das Deuteronomium als Wiedergabe und Auslegung des Gesetzes in freien, ermahnenden Reden Mose's selbständig und ohne eine Lücke zu lassen aus dem übrigen Zusammenhang los: so bleibt gar kein andrer Schlufs übrig, als dieser seit fünfzig und mehr Jahren gezogene und immer aufs neue geprüfte und bewährte. In der Tat ist das Deuteronomium vor den Zeiten Manasses gar nicht denkbar. Aus jeder Einzelrede spricht die schmerzliche Erfahrung; die Furcht vor dem Gift des Heidentums, das tiefe Grauen vor allem Ausländischen, die

[1]) Für eine Nachprüfung auf möglichst gesicherter Grundlage teile ich mit, was Stade und Schwally in ihrer kritischen Ausgabe des hebr. Textes als guten, zuverlässigen Geschichtsbericht anerkennen; Teile von Versen bezeichne ich nach D. M. Luthers Übersetzung; von Kleinigkeiten sehe ich ab. Es bleiben: II. Kön. 22, 3—5. 8—14 [über 15—20 s. oben]; 23, 1. 2. 3 bis [immer einschließlich zu verstehn] »vor dem Herrn« und von »daß sie aufrichteten« an; v. 4 bis »Kidron«; 6. 7 bis »waren«; 8 bis »Ber-Seba«; 9. 11. 12 bis »gemacht hatten«, dazu »brach der König ab«; 13. 14 von »und füllete« an; 21—23.

Unbarmherzigkeit, mit der die Ausrottung aller heidnischen Bewohner des Landes geboten wird, das alles läſst sich nur seit der Religionsmengerei des siebenten Jahrhunderts begreifen.

Statt das Buch mit dem Seziermesser in seine Bestandteile zu zertrennen, mag es sich hier besser lohnen, auf Grund der von mehreren Geschlechtern geleisteten Arbeit sein Werden zu belauschen und zu verfolgen. Das Prophetentum war durch hundertjährige Erfahrung belehrt, daſs es seine Stimme nicht zur Geltung zu bringen vermöge, daſs die ihm anvertrauten Gottesworte wirkungslos verhallten, so daſs schon Jesaja sich lediglich zum Wirken des Gegenteils, einer strafwürdigen Verstockung, berufen fühlte (Jes. 6, 9f.). Erst vor kurzem, vom Nordreich her, war im Rahmen des ephraimitischen Geschichtsbuchs (E) eine neue Kraft eingeführt worden, der kategorische Imperativ des göttlichen Gesetzes, dem Volke bisher gewiſs kaum bekannt gewesen. Die Wirkung dieser Kraft war zu erproben; durch Belehrung und Strenge lieſs sich vielleicht erreichen, was der Zeit not tat. Gesetzgeber war Mose allein; in keines andern Namen konnte also das Gesetz Geltung in Anspruch nehmen. Aber wenn es in der Gegenwart wirken sollte, so muſste es auch auf ihre Nöte zugespitzt und dem Volke wirklich ans Herz gelegt werden. Hier vor allem erkennen wir die Propheten als die eigentlichen Urheber des Deuteronomium; denn in prophetische Predigt kleiden sie das Gesetz. Ihr Verfahren erschien nach allen Seiten als gerechtfertigt. Was sie brachten, war der Sache nach *das* Gesetz, das überlieferte, und mit Recht nennt Hilkia 22, 8 das gefundene Buch *das* Gesetzbuch; denn was bisher als Gesetz vorhanden war, nämlich die Summe der Gesetzgebung in J und E, bildet den Kern auch des Deuteronomium. Das Gesetz aber hatte Jahwe Mose allein, als er vierzig Tage bei ihm im Wolkendunkel auf der Spitze des Berges weilte, offenbart; erst nachher hatte der es dem Volke mitgeteilt, vgl. Ex. 20, 18—20. 24, 18b. Sicherlich nicht nur, indem er das geschriebene Buch schweigend in andre Hände, sondern indem er seinen Inhalt dem ihm anvertrauten Volke redend und mahnend ans Herz legte. Daran war um so weniger zu zweifeln, als Mose selbst ein Prophet war (Hos. 12, 14, vgl. mit Deut. 18, 15), ja mehr als alle Propheten, wie der (S. 21) mitgeteilte Spruch aus E es sagt. Diese Einschärfung des Gesetzes in der leben-

digen Rede seines Mittlers war zwar nirgends überliefert; aber sie nachzuempfinden zum Besten der Gegenwart und damit die Lücke auszufüllen, das war eine köstliche Aufgabe. So wird in der Tat in Deut. 5, 22 ff. die Gesetzgebung eingeführt. Dafs man aber im siebenten Jahrhundert es wagte, Mose's Reden von vor 600 Jahren frei nachzubilden, darf keinen Augenblick wundernehmen; denn jeder antike Schriftsteller, ob Hebräer, Grieche oder Römer, hat im gegebenen Fall mit gutem Gewissen und voller Unbefangenheit dasselbe getan, selten mit so starker Stütze an der Überlieferung, wie sie dem Deuteronomium zur Seite steht.

Aber was waren die Propheten, um solche Gedanken in die Tat umzusetzen, um solch ein Werk zu öffentlicher Geltung zu bringen? Hüter der Überlieferung, des Brauchs, des Gesetzes waren die Priester, und ohne deren Mitwirkung liefs sich nichts erreichen. Dazu schützte und pflegte gerade die jerusalemische Priesterschaft am Tempel die heidnischen Dienste, deren Ausrottung das allererste Ziel sein mufste: nur mit ihrer Einwilligung liefs sich das durchsetzen. Dafs man diese gesucht und wirklich erlangt hat, das beweist mit Sicherheit die Erzählung, von der wir ausgingen. Denn der Oberpriester des Tempels ist es, der das Gesetzbuch dem Könige zustellt, und ist darin allein die Zustimmung der Priesterschaft schon ausgesprochen, so wird das durch die Aussage, dafs er das Buch im Hause Jahwes gefunden habe, vollends ausdrücklich erklärt. Denn dadurch wird das Buch mit göttlichem Ansehen bekleidet, dem der Mensch sich unbedingt unterwerfen mufs. Gerade dieser Aussage wegen ist die Ansicht, die hier vertreten werden mufs, in wohlmeinenden kirchlichen Kreisen übel angesehen und hat sich die gehässigsten Angriffe gefallen lassen müssen. Dem gegenüber ist zunächst festzustellen, dafs Auffinden in der Nähe der Gottheit, in ihrem Tempel, zu ihren Füfsen, in Ägypten eine stehende Formel für die Bekleidung einer Schrift mit göttlichem Ansehen ist, und wir können nicht wissen, ob diese Aussage auch in Jerusalem für den Hörer mehr war als eine Formel oder sinnbildliche Handlung, die das Eintreten der Priesterschaft für das göttliche Ansehen des übergebenen Buchs bedeutete[1]). Jedenfalls hat

[1]) G. Maspero, Geschichte der Morgenländischen Völker im Altertum, Deutsche Übers. 1877, S. 446: »Welcher Sinn für die Orientalen in diesem

sich Josia der Berechtigung dieses Anspruchs noch durch Befragung der Prophetin versichert. Wir haben nicht das geringste Recht, unsre christliche um $2^1/_2$ Jahrtausende geförderte Anschauung ohne weiteres als Mafsstab an Vorgänge aus so hohem Altertum anzulegen. Aber selbst, wenn wir das Schlimmste annähmen, wenn bei diesem Werk geradezu ein bewufster Betrug mit untergelaufen wäre, den auch das Altertum als solchen empfunden hätte, wir müfsten das zwar schmerzlich beklagen, könnten aber doch nichts daran ändern, dafs das Deuteronomium nur aus einem Übereinkommen zwischen Prophetentum und Priestertum, und zwar gerade zu dieser Zeit, erklärbar ist [1]).

Jedes Übereinkommen zwischen verschiedenen Gröfsen nun verlangt seine Zugeständnisse und Opfer, und zwar von beiden Seiten. Grofs war das Opfer, das die jerusalemische Priesterschaft mit der Anerkennung des Deuteronomium brachte: es war einerseits das Eingeständnis schwerer Verfehlungen, ja grundstürzender Verbrechen, die viele Jahrzehnte hindurch von ihr begangen waren, zu denen sie selber das Volk verleitet hatte. Es war anderseits, von der nüchternen Wirklichkeit aus betrachtet, der Verzicht auf einen vielverzweigten, geschäftigen, prunkvollen Gottesdienst, der eine grofse Menge von Priestern nicht nur beschäftigte und in Nahrung setzte, sondern ohne jeden Zweifel an Ansehen und Besitz auf eine hohe Stufe hob. Eine gewisse Entschädigung dafür mufste geboten werden, und das geschah durch das Opfer, das das Prophetentum seinerseits brachte, vergleichsweise ein viel gröfseres und schmerzlicheres, weil der Priester mitten im Leben stand und sich mit der Wirklichkeit abzufinden gewohnt war, der Prophet aber als Mann des Geistes bisher nicht gelernt hatte, sich etwas abdingen zu lassen, dazu

---

Ausdrucke [auf II. Kön. 22 bezüglich] lag, ist bekannt; er bedeutete nur, der Verfasser habe, um das Ansehn seiner Schrift zu erhöhen, dieselbe unter göttlichen Schutz gestellt, oder lege ihr einen übernatürlichen Ursprung bei«. Dort auch die Anführung der Seitenstücke. Natürlich bleibt daneben auch die andre Möglichkeit offen, daß der Zug der Auffindung im Tempel erst aus der Volksüberlieferung, die nach solcher Bekräftigung begehrte, dem Berichte zugewachsen ist.

[1]) Wollte man die Abfassung auch etwa um ein Menschenalter hinaufrücken, was das Äußerste wäre, und damit das Werk bei seiner Entstehung in das Reich der frommen Wünsche verweisen, so bliebe bei der Auffindung die Herbeiführung jenes Einvernehmens trotzdem notwendig, nur etwa zum zweiten Mal, und die Unredlichkeit des Versteckens, wenn man daran festhält, bliebe nur auf einem andern hängen.

auch kaum imstande war. Dienst Jahwes allein, Vernichtung alles Heidnischen, ja, das war der Propheten eigenes Ziel. Nicht minder die Ausrottung des sinnlichen Volksgottesdienstes rings im Lande, den ein Amos und Jesaja längst als dem Götzendienst gleich gewertet hatten. Daſs demgegenüber dem Tempel in Jerusalem ein gewisser Vorsprung gelassen wurde, damit war wenigstens die Schule Jesajas sicherlich einverstanden. Aber daſs der ganze volkstümliche Jahwedienst nun dorthin übertragen und dort verewigt würde, wie das positive Grundgesetz des Deuteronomium in Kap. 12 es gebietet, daſs damit der äuſsere Gottesdienst im Opfer als wesentlich, als gottgeboten hingestellt wurde: das ging nicht aus der Propheten eigenem Willen hervor, das war das Zugeständnis, das der jerusalemischen Priesterschaft für ihre Mitwirkung gemacht werden muſste. Wer sich überzeugen will, wie das Deuteronomium ausgesehen hätte, wenn die Propheten allein darüber hätten verfügen können, der lese die von deuteronomistischer Hand verfaſste Gebetsrede Salomos bei der Tempelweihe in I. Kön. 8, 22ff. Da, wo doch recht eigentlich das ganze Programm des Heiligtums entrollt wird, das nach dem Deuteronomium das einzige in Israel, ja das einzige wahre auf der ganzen Welt sein soll, lesen wir kein Wort von dem gesamten äuſseren Gottesdienst. Nur ein Bethaus soll der Tempel sein, die irdische Stätte, wo der überirdische Gott von Menschen erreichbar sein und ihre Wünsche entgegennehmen will. Ähnlich mag ein Jesaja ihn betrachtet haben. Freilich, wenn die Propheten in Wirklichkeit und Gegenwart etwas durchsetzen wollten, so war das Zugeständnis notwendig, daſs der altehrwürdige Gottesdienst als solcher, in gereinigter Gestalt, erhalten blieb. Der geschichtliche und religiöse Vorzug Jerusalems bestand darin, daſs das Heiligtum auf jungfräulichem Boden, an der Stätte einer Jahweoffenbarung, sofort Jahwe geweiht worden war (vgl. die Überlieferung II. Sam. 24), nicht vorher dem kanaanitischen Baäl gehört hatte wie die übrigen Heiligtümer des Landes. Und sein Vorzug für Gegenwart und Zukunft war, daſs hier an dem königlichen Heiligtum durch dieselbe königliche Gewalt, ohne die die ganze Bewegung unmöglich war, eine Aufsicht ausgeübt werden konnte, die die Verhinderung groſser Miſsbräuche gewährleistete. Daſs man den zahlreichen Landpriestern, die durch das Deuteronomium

brotlos gemacht wurden, zeitweilige Beteiligung an dem Gottesdienst in Jerusalem zusicherte (Deut. 18, 6f.), war wieder ein Zugeständnis der jerusalemischen Priesterschaft. Aber als man der Vorsicht halber alle Priester zwangsweise nach Jerusalem überführt hatte, erwies es sich als undurchführbar (II. Kön. 23, 8f.), gewifs aus vielen Gründen, nicht blofs wegen Eigennutzes der Tempelpriester. Leicht war diese Zuwiderhandlung gegen Deut. 18, 6f. gerechtfertigt; hatte doch Mose dort nur die Priester im Auge, die bis zum vierten Jahre Salomos, bis zur Tempelgründung, ihr Amt auf dem Lande verwaltet hatten; die Landpriester der Gegenwart aber und ihre Väter hatten reichlich dreihundert Jahre lang gegen das Gesetz Deut. 12 gefrevelt. In Wirklichkeit liegt hier, in der Häufung und Beschränkung alles Gottesdienstes auf den Tempel in Jerusalem allein, die einzige wirkliche Neuerung des Deuteronomium, insofern die Ansprüche der jerusalemischen Priesterschaft zum Grundgesetz für das ganze Volk erhoben wurden. Und das wurde bestimmend für die Folgezeit, im Guten wie im Bedenklichen entscheidend für Israel.

Es war unerläfslich, diese religionsgeschichtlichen Darlegungen in die Litterargeschichte einzuflechten, weil hier ein Schriftwerk religionsgeschichtlich Epoche macht. Es wird nun auch möglich sein, die Geschichte des Schriftwerks selbst noch übersichtlich zu verfolgen. Das uns jetzt vorliegende Deuteronomium kann nicht gleichgesetzt werden mit dem Gesetzbuch, das der Reform im 18. Jahre Josias zugrunde gelegt wurde. Nicht nur lösen sich die beiden grofsen dichterischen Stücke, das Lied Mose's in Deut. 32 und der Segen Mose's in Deut. 33, selbständig heraus, der letztere erheblich älter, das erstere jünger als das Deuteronomium, ein prophetisches Programm aus seinem Geiste; nicht nur schlingen sich in Kap. 31 und 34, bei den Ausgängen Mose's, die andern Quellen, J, E und P, wieder ein. Auch was übrig bleibt, ist bedeutend vermehrt durch Vereinigung verschiedener Ausgaben und Nachträge jeder Art. Sicher gehören zum Urbestand die Hauptzüge der prophetischen wie der priesterlichen Forderungen. Es ist daher nicht möglich, die ermahnenden Reden Kap. 5—11 ganz auszuschliefsen, weil in ihnen sowohl die prophetische Art am stärksten zum Ausdruck kommt, wie auch das A und O der prophetischen Forderungen, unbedingte Treue gegen Jahwe, Vermeidung jeden Götzendienstes. Aber

ebenso unmöglich ist es, das Urdeuteronomium wesentlich in den Kapiteln 5—11 zu suchen und das ganze eigentliche Gesetzbuch (Kap. 12—26) vom Urdeuteronomium auszuschliefsen[1]). Notwendig mufs endlich auch ein Grundstock des Bestands von Kap. 27—30, in denen Mose dem Volke die Folgen von Gehorsam und Ungehorsam in Segen oder Fluch Jahwes vorhält, dem Urdeuteronomium angehört haben; denn die furchtbaren Drohungen des Buchs wirkten wesentlich mit zu seinem Erfolg. Freilich sind diese Abschnitte später bedeutend erweitert; vor allem ist der wirkliche Eintritt des Fluchs in Gestalt des Untergangs des Reiches Juda und der Fortführung in die Verbannung, ja selbst die neue Hoffnung der Verbannten, im sechsten Jahrhundert nachgetragen, wie das die Kapitel 29. 30 deutlich zeigen. Ähnliches ist auch in dem Eingangsabschnitt Kap. 5—11 zu beobachten. Aber auch das Gesetz selbst ist vermehrt durch Stücke, die nicht zu den eigentlich organischen Artikeln der Reformbewegung gehören und sich durch mancherlei Eigenartiges abheben, besonders von 21, 10 bis Kap. 25. Es kann nicht wundernehmen, dafs man nachträglich, was in Juda Rechtens war, sammelte und in das Gesetzbuch einfügte. So darf man den Grundstock von Kap. 5—11 mit der Überschrift 4, 45 bis 49, die gesetzlichen Kapp. 12—21, 9. Kap. 26, und einen Abschlufs in Segen und Fluch, wesentlich in Kap. 28 enthalten, als das Urdeuteronomium ansehen. Auf das Einzelne kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

Das Gesetzbuch wurde sicher vielfach abgeschrieben und erlebte neue, veränderte Ausgaben. Unser Deuteronomium stellt eine Mischausgabe dar, die aus mehreren verschiedenen hergestellt ist. Eine jener Sonderausgaben läfst sich aus den drei ersten Kapiteln feststellen. In Wendungen, die bei aller Verwandtschaft vielfach von denen des Urdeuteronomiums abweichen, ruft dort Mose dem Volk auch die Geschichte der Gesetzgebung, d. h. alle Ereignisse seit dem Aufbruch vom Sinai, in freier Rede ins Gedächtnis. Das geschieht in genauem Anschlufs an die Numeri-Abschnitte von JE, insbesondere der Quelle E, die dort weit überwiegt. Auch dadurch werden also wieder die

[1]) So John Cullen, The Book of the Covenant in Moab. Glasgow 1903, unter einseitiger Betonung des prophetischen Ursprungs des Deuteronomium. Ganz verfehlt ist Fries, Die Gesetzesschrift des Königs Josia. 1903.

ephraimitischen Einflüsse festgelegt, die auf das Deuteronomium gewirkt haben[1]). Man hat diese geschichtliche Einleitung voraufgehn lassen und dann die Ermahnungen von Kap. 5—11 durch die kürzere Fassung in Kap. 4 ersetzt, um aus dem neuen Gesetz ein selbständiges, geschlossenes Werk zu machen, das die Bedingungen zu seinem Verständnis in sich selbst trüge, unabhängig von der Geschichtserzählung der Quellen J und E.

Aber nicht nur erweiterte Ausgaben hat es gegeben, sondern auch auf das äufserste verkürzte, Deuteronomien gleichsam *in nuce.* Das beweist Kap. 12 mit dem Grundgesetz der Zusammenfassung alles Gottesdienstes in Jerusalem. Hier sind geradezu vier Fassungen desselben Gesetzes redaktionell miteinander vereinigt, nicht alle vollständig erhalten, in der Fassung, insbesondere was Begründung und Einzelausführung angeht, voneinander abweichend, in der Sache durchaus des gleichen Inhalts. Diese ganz eigenartige, auch im Zusammenhang des Deuteronomiums vereinzelte Erscheinung verlangt eine besondere Lösung und findet sie unschwer, wenn man bedenkt, welche Aufgaben die Durchführung der Reform stellte. Da war es mit der Verpflichtung der Volksvertreter (II. Kön. 23, 1—4) nicht getan; vielmehr mufste eine so tief einschneidende Mafsregel wie die Stillegung alles Jahwedienstes aufserhalb Jerusalems unbedingt in jeder Stadt und in jedem Dorfe Judas gesondert verkündigt und gepredigt werden. Alle prophetischen Kräfte werden dazu aufgeboten worden sein; auch Jeremia scheint sich nach Jer. 11, 1 ff. 6 ff. daran beteiligt zu haben, hat auch nach 11, 21 ff. seitens der Bewohner seines Heimatstädtchens Anatot reichlich erfahren müssen, mit welchen Gefühlen die Landbezirke einen solchen Eingriff in ihren Brauch und Besitz aufnahmen. Jeder dieser Reiseprediger aber wird eine Ausfertigung nicht des ganzen Deuteronomiums, wohl aber des Grundgesetzes zu seiner Beglaubigung mitbekommen haben, und diese Ausfertigungen wichen gewifs in ihrem Wortlaut mannigfach voneinander ab, vielleicht nicht immer ohne Absicht, je nachdem man die besonderen Verhältnisse glaubte berücksichtigen zu müssen oder

[1]) Dieser Ausgabe vornehmlich ist eine veränderte Anrede des Volkes eigen, mit »Ihr« statt mit dem »Du« des Urdeuteronomium. Aus ihr ist sie bei der Zusammenarbeitung vielfach auch in jenes eingedrungen. Irrig will Steuernagel auch durch die Gesetzgebung eine Singular- und eine Plural-Quelle verfolgen, d. h. eine, die »Du«, eine andre, die »Ihr« gebraucht.

einen noch eindringlicheren Ausdruck meinte gefunden zu haben. Gab sich doch das Deuteronomium von Anfang an nicht als der Wortlaut des Gesetzes selbst, sondern als seine Umschreibung in freien Reden des Gesetzgebers: damit war ein weiter Spielraum für die Fassung von selbst gegeben. Solcher Ausfertigungen des Grundgesetzes sind dann nachträglich eine ganze Zahl für die Redaktion benutzt und ihre Abweichungen, soweit sie wertvoll schienen, gewissenhaft gebucht worden. Ebenso aber ist, als man eine endgültige Ausgabe veranstalten wollte, die geschichtlich eingeleitete Ausgabe herangezogen worden, ja vielleicht noch eine Anzahl voneinander abweichender Handschriften. Nicht auf kritische Feststellung des ursprünglichen Wortlauts und Ausscheidung aller späteren Vermehrungen ging man dabei aus, sondern im Gegenteil auf Häufung aller verschiedenen Gestaltungen, die jede ein gewisses Recht für sich schienen beanspruchen zu können. Das ist auch anderswo überwiegend das Verfahren gewesen, das man einschlug. Aus einer solchen synoptischen und harmonistischen Arbeit ist das Deuteronomium, wie es uns jetzt vorliegt, hervorgegangen. Nie werden sich die verwickelten Hergänge, die dazu geführt haben, völlig entwirren lassen; hier ist es nicht einmal möglich, alles, was sich heute feststellen oder mit gutem Grunde vermuten läfst, zu verfolgen.

Achtes Kapitel.

Das Buch der Könige und die Arbeit der deuteronomistischen Schule.

Wir sind, indem wir die Entwicklung des Deuteronomiums bis zu seiner letzten Gestalt andeutungsweise verfolgten, schon tief in das sechste Jahrhundert hinabgestiegen, aus der deuteronomischen Zeit selbst in die der deuteronomistischen Schule. Denn eine schriftstellerische Schule schlofs sich unmittelbar an das Deuteronomium an, ja sie übernahm für geraume Zeit die Führung innerhalb des hebräischen Schrifttums und gab ihm ein neues Gepräge. Geschichtliche Rückschau lautet ihre Parole.

Und das ist leicht zu begreifen. Denn die deuteronomische Reform arbeitet von Anfang an mit einer geschichtlichen Behauptung oder Forderung. Zu Kanaan, dem gelobten Lande, d. i. dem Lande der Verheifsung, das in den älteren Quellen und Schulen die entscheidende Rolle spielt[1]), kommt hier die Stadt der Verheifsung Jerusalem. Es ist die Grundvoraussetzung des Deuteronomiums, dafs Jahwe der Gott Israels von Anfang an, seitdem er den Ratschlufs gefafst, Kanaan seinem Volke zum Eigentum zu geben, Jerusalem zu seiner Residenz erwählt hatte. Zwar spät erst hat er Israel diese Stadt geschenkt, denn erst David hat sie erobern können; aber seit sie in Israels Besitz ist, hat er nirgends sonst mehr wohnen noch verehrt sein wollen. Dort hat er den Tempel aus Salomos Hand entgegengenommen, und seit er steht, war jeder Gottesdienst an einer andern Stelle Sünde. Diese Forderung, diese Lehre ist in Deut. 12 bündig und klar aufgestellt, sie verlangte aber ihren Nachweis an der Geschichte Israels seit König Salomo. Es wollte gezeigt sein, dafs Treue in dem rechten Dienst Jahwes während der seitdem verflossenen Jahrhunderte ihren Lohn, jede Untreue ihre Strafe gefunden hätte.

Dies und nichts andres ist Zweck und Inbegriff des einzigen eigentlich deuteronomistischen Buchs, das das Alte Testament in sich schliefst, das ist das Buch der Könige[2]). Nicht dafs es in seinem ganzen Umfang oder etwa gar in einem Zuge von deuteronomistischer Hand verfafst wäre. War doch diese Schule die wenigst schöpferische von allen, mit denen wir es zu tun haben; Erzählungen zu erfinden lag ihr ganz fern. Nur das Knochengerüst des Buchs gehört ihr, das Fleisch, mit dem es bekleidet ist, stammt anderswo her; die Bilder sind entlehntes Gut, nur der Rahmen, der sie umschliefst, ist neu gezimmert. Folgendes ist das Verfahren. Der geschichtliche Stoff wird in einzelne Königsregierungen, des Nordreichs und des Südreichs in buntem Wechsel, genau nach der Zeit des Regierungsantritts, zerlegt; für alle wird das Gerippe oder der Rahmen dargeboten, nur bei einem Viertel etwa der Könige tritt lebendige Erzählung

---

[1]) Vgl. oben S. 63 f.

[2]) Nur ein Buch der Könige kennen die hebräischen Handschriften; die Drucke zerlegen es nach dem Vorgang der LXX ebenso wie das Buch Samuel in zwei Bücher; LXX und Vulgata zählen Samuel als 1. und 2., Könige als 3. und 4. Buch der Könige.

dazu. Der allen gemeinsame Rahmen aber, nebst verstreuten Stellen, die ihm entsprechen, stellt sich durchaus als das Werk der deuteronomistischen Schule dar, ja man könnte ihn einen Kommentar nennen zu dem Grundgesetz des Deuteronomiums Deut. 12. Dies zu beweisen genügt schon das erste vollständige Eingangsstück des sogenannten Rahmens, das sich findet, die Einführung Rehabeams in I. Kön. 14, 21—23. Sie knüpft über die Erzählung von der Spaltung des Reichs rückwärts an das Schluſsstück des Rahmens für Salomo in 11, 41—43 an. Um zu zeigen, wie genau es mit dem Deuteronomium übereinstimmt, setze ich die entsprechenden Gesetzesstellen aus Deut. 12 daneben.

Rehabeam aber, der Sohn Salomos, wurde König in Juda. Einundvierzig Jahre war Rehabeam alt, als er König wurde, und siebzehn Jahre regierte er in Jerusalem, der Stadt, die Jahwe aus allen Stämmen Israels erwählt hatte, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen. Seine Mutter aber hieſs Naäma, die Ammoniterin. Juda aber tat, was böse war in Jahwes Augen, und sie erzürnten ihn mehr, als ihre Väter es je getan, durch ihre Sünden, die sie begingen. Auch sie bauten sich Höhen mit Mazzeben und Ascheren auf jedem ragenden Hügel und unter jedem grünen Baume, selbst Hierodulen waren im Lande. Sie taten es allen Greueln der Heiden gleich, die Jahwe vor den Kindern Israel vertrieben hatte.

Deut. 12, 5: Vielmehr zu dem Orte, den Jahwe euer Gott erwählen wird aus allen euren Stämmen seinen Namen daselbst einzusetzen (»einzusetzen« auch V. 21. 14, 24, »wohnen zu lassen« V. 11. 14, 23. 16, 2. 6. 11. 26)....

V. 2. 8 (vgl. V. 25) weil du tust, was gut und recht ist in Jahwes Augen.

V. 2. 3: Zerstören sollt ihr alle Stätten, wo die Heiden, die ihr vertreiben werdet, ihren Göttern gedient haben, auf den hohen Bergen und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume. Und sollt einreiſsen ihre Altäre und ihre Mazzeben zertrümmern und ihre Ascheren umhauen und die Bilder ihrer Götter mit Feuer verbrennen.

V. 31: Denn alles, was Jahwe ein Greuel ist, was er haſst, das tun sie ihren Göttern.

V. 29: Denn austilgen wird Jahwe dein Gott vor dir die Heiden, die zu vertreiben du hingehest.

Kap. 23, 18: Es soll keine weibliche Hierodule unter den Töchtern Israels, noch soll ein männlicher Hierodule unter den Söhnen Israels sein.

Nachdem bei diesem ersten König des Südreichs das, worauf es für die deuteronomistische Schule ankam, so feierlich und ausführlich hervorgehoben ist, tritt bei allen folgenden Königen ein abgekürztes Verfahren ein. Der Name der Residenz Jerusalem wird fernerhin schlichtweg genannt, ohne Hervorhebung ihrer Heiligkeitsansprüche. Vor allem aber wird die Kardinalsünde des Deuteronomiums, Verehrung Jahwes an andern Orten als am Tempel zu Jerusalem, zugleich mit den Kultuszutaten der kanaanitischen Baäle, nach dieser ersten eindringlichen Brandmarkung in erheblich kürzerem Ausdruck geltend gemacht. Bei Rehabeams Sohn Abia I. Kön. 15, 3 genügt die Aussage, daſs er in den Sünden seines Vaters Rehabeam wandelte, um auch die kultische Sünde einzuschlieſsen, ähnlich auch bei Jehoram, Ahasjahu und den drei letzten Königen, vgl. II, 8, 18. 27. 23, 37. 24, 9. 19. Nur bei besonders übel berüchtigten judäischen Königen, wie Ahas II, 16, 2 ff. oder Manasse und Amon II, 21, 2 ff. 20 ff., werden die kultischen Versündigungen noch ausdrücklich und einzeln hervorgehoben. Bei den Königen, die im übrigen als gottwohlgefällig gelten, lautet die stehende Einschränkung »Nur daſs die Höhen nicht abkamen; noch schlachtete und verbrannte das Volk seine Opfer auf den Höhen« (vgl. I, 22, 44. II, 12, 4. 14, 4. 15, 4. 35). Beinahe wunderlich nimmt sich diese kultische Rüge aus dicht neben den hohen Verdiensten, die sich ein Asa um reinen Jahwedienst erwarb (I, 15, 14). Sie fehlt nur bei zwei judäischen Königen, das ist Josia, der Held der deuteronomischen Reform (II. Kön. 22. 23), und Hiskia, dem — geschichtlich schwer begreifbar — die gleiche Reform schon fast ein Jahrhundert früher zugeschrieben wird: »Der tat die Höhen ab und zertrümmerte die Mazzeben und hieb die Aschere um« usw. (II, 18, 4). Die Könige des Nordreichs sind selbstverständlich alle in der gleichen Verdammnis; unter ihnen *kann* es keinen Jahwe wohlgefälligen geben, weil sie sich von Jerusalem losgelöst haben und damit *nur* verwerflichen Gottesdienst, eigentlichem Götzendienst gleichwertig, treiben können. So wird denn bei Jerobeam I. erzählt, wie er zum Ersatz für den Tempel in Jerusalem die goldenen Kälber in Betel und Dan aufgerichtet habe (I. Kön. 12, 28 f.), und bei den folgenden Königen heiſst es dann einfach: »Der tat, was böse war in

Jahwes Augen und wandelte auf dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde, zu der er Israel verführt hatte« (I, 15, 34).

Ganz unmifsverständlich wird ferner im Deuteronomium neben dem einzigen gottesdienstlichen Ort Jerusalem auch die Zeit hervorgehoben, von der an diese Beschränkung alles Gottesdienstes auf ihn verpflichtend ist. Das deuteronomische Grundgesetz sagt darüber in 12, 8 ff.:

> Ihr sollt es ganz und gar nicht machen wie wir es hier und heute machen, ein jeder, wie es ihm gut dünkt. Seid ihr doch bisher nicht zu der Ruhe gelangt[1]. Wenn ihr aber den Jordan überschreitet und euch in dem Lande niederlafst, das Jahwe euch zum Besitz gibt, und er euch Ruhe schenkt vor allen euren Feinden ringsum und ihr in Frieden lebet: Dann soll die Stätte, die Jahwe euer Gott erwählen wird seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sie soll es sein, wo ihr alles, was ich euch befehle, darbringet usw.

Im Königsbuch aber kündigt Salomo in seiner Botschaft an Hiram (I, 5, 17 ff.) den Tempelbau folgendermafsen an:

> Du weifst von meinem Vater David, dafs er nicht imstande war dem Namen Jahwes seines Gottes ein Haus zu bauen wegen des Kriegsgetümmels, mit dem ihn [seine Feinde ringsum][2]) umgaben, bis Jahwe sie unter seine Fufssohlen legte. Nun aber hat Jahwe mein Gott mir ringsum Ruhe geschenkt, dafs kein Widersacher noch böse Plage mehr vorhanden ist. So gedenke ich denn dem Namen Jahwes meines Gottes ein Haus zu bauen usw.

Man sieht, wie dasselbe ganz eigenartige Motiv, der Krieg mit seinen Gefahren und Lasten, aber gewifs auch mit seinem verunreinigenden Blutvergiefsen hier wie dort als Erklärung dafür aufgerufen wird, dafs nicht sofort, nachdem Jerusalem durch David an Israel gefallen war, auch die Wohnung Jahwes erstand, der die Verheifsung des Deuteronomiums galt; als Erklärung zugleich dafür, dafs nicht David, der erklärte Liebling Jahwes, sondern der theokratisch viel geringer gewertete Salomo ihr Erbauer wurde. Das sind Gedanken, die nur die deuteronomistische Schule bewegen konnten, und so knüpfen sich hier

---

[1]) Den Rest von V. 9 muß ich für einen irreleitenden Zusatz ansehen; an der Sache ändert er freilich kaum etwas.

[2]) Wahrscheinlich ist hinter *s^ebabûhu* zu ergänzen *oj^ebâw missabîb.*

gleich zu Anfang die Fäden an, die durch das ganze Königsbuch weiterlaufen und es als deuteronomistische Arbeit erweisen.

Eine klare Vorstellung von dieser Arbeit gewinnt man am besten an den Abschnitten, die blofs aus dem deuteronomistischen Rahmen bestehn, ohne Füllung in Gestalt eigentlicher Erzählung: etwa an I, 15, 1—16, 28, wo sieben Könige, oder II, 14. 15, wo neun Könige in einer Reihe blofs in Formeln und Auszügen behandelt werden. Ein festes Schema geht überall hindurch, das nur gelegentlich kleine Abweichungen erleidet. Bei den Königen beider Reiche erfahren wir zu Anfang Residenz und Regierungszeit, zu Ende Todesart, Begräbnisart und Nachfolger. Bei den Königen von Juda kommt dazu das Alter bei der Thronbesteigung und der Name der Mutter, wohl auch ihre Herkunft und Heimat. Solange die beiden Reiche nebeneinander bestehn, findet sich überall am Anfang angegeben, in welches Jahr des gleichzeitigen Königs von Israel oder von Juda die Thronbesteigung fällt. Leider führen diese Gleichzeitigkeitsvermerke mehrfach irre, und man hat mit Recht geschlossen, dafs sie erst nachträglich künstlich errechnet und von einer zweiten deuteronomistischen Hand eingetragen sind. Aber so wenig es nun auch ist, was wir der Regel nach von den einzelnen Königen erfahren, so liegt es doch auf der Hand, dafs der Verfasser vom Ende des siebenten Jahrhunderts diese Angaben nicht aus dem Eigenen schöpfen konnte, sondern Quellen dafür mufs benutzt haben. Dafs ihm solche vorlagen, bezeugt er in der Tat selbst. Dicht vor der Todesnachricht steht nämlich bei den Königen beider Reiche — auszunehmen sind nur die beiden letzten Könige von Juda — ein Satz, der in der Hauptsache stets den gleichen Wortlaut hat: »Die übrigen Begebenheiten unter N. N. und alles, was er getan . . . . . das findet sich ja aufgeschrieben in dem Buche der Annalen[1]) der Könige von Juda«, bezw. »der Könige von Israel«, und einmal, I, 11, 41 »Salomos«. Es gab also zur Zeit der Abfassung des Königsbuchs bereits andre Geschichtswerke über dieselbe Zeit, und wenn das Königsbuch seine Leser darauf für weitere Belehrung verweist, so müssen sie eben dem Schrift-

[1]) Der Name ist derselbe wie der der Bücher, die wir »die Bücher der Chronik« nennen, in der Überschrift lautet. Natürlich können diese nicht gemeint sein, weil sie viel später fallen. Man hat vielmehr ihren Namen aus dem Königsbuch entlehnt.

kundigen ohne weiteres zugänglich gewesen sein. Wir haben danach unter dem Titel Buch der Annalen nicht amtliche, archivalische Aufzeichnungen zu verstehn, sondern veröffentlichte Bücher; möglich, aber nicht notwendig, ist nur, dafs sie auf den amtlich geführten Aufzeichnungen beruhten. An der oben durch Punkte bezeichneten Stelle wird vielfach noch ganz kurz angedeutet, welcherlei Nachrichten es sind, die der Leser in jenem andern Werk finden wird: so bei Salomo »und seine Weisheit«, bei Asa »und die Städte, die er baute«, bei Zimri »und die Verschwörung, die er anstiftete«. Wenn nun gerade über diese Dinge das Königsbuch ebenfalls berichtet, so mufs man zunächst annehmen, dafs in den Annalen Ausführlicheres darüber zu finden war. Sodann aber legt der stehende Verweis auch die Annahme nahe, dafs jene als Annalen bezeichneten Bücher — mindestens je eines für das Süd- und das Nordreich, vielleicht noch ein besonderes für Salomo — auch dem Verfasser des Königsbuchs als Hauptquelle gedient haben, aus dem er die Tatsachen für seinen Rahmen auszog. Hat er es nun nicht bei jenen Büchern bewenden lassen, sondern ein andres Werk neben sie gesetzt, so wird er damit einmal den Zweck verfolgt haben, das Geschick der beiden Reiche von einem einheitlichen Standpunkt überblicken zu lassen, sodann aber und vor allen Dingen, den deuteronomischen Mafsstab nachdrücklich geltend zu machen. Gerade darum wird er alles gestrichen oder nur ganz kurz angedeutet haben, was ihm für seine Zwecke entbehrlich, wenn nicht gar nachteilig erschien; aus denselben Gesichtspunkten müssen wir es aber auch zu verstehn suchen, wenn er anderswo ausführlich wird und mehr oder minder breite Massen von Füllung in den von ihm gezimmerten Rahmen einfügt. Um welche Gegenstände handelt es sich dabei? Man kann alles, was uns geboten wird, unter zwei Rubriken fassen: es ist entweder Propheten- oder Tempelgeschichte, hie und da natürlich beides miteinander vereinigt. Eine gröfsere Geschichte, die keinen von diesen beiden Gegenständen berührt, kommt nicht vor; gelegentlich (vgl. z. B. I, 20, 13 f. 22. 28) scheint die Prophetengestalt allerdings erst nachträglich eingefügt zu sein, um die betreffende Geschichte erzählenswert zu machen. Natürlich kann es sich beim Nordreich nur um Prophetengeschichte handeln; die Propheten vollziehen eben das Strafgericht an dem sündigen Reiche und sagen seinen

Untergang voraus. Im Mittelpunkt des ganzen Buchs steht die Geschichte der grofsen Propheten des Nordreichs Elia und Elisa, die unter Einrechnung einiger Erzählungen, in denen sie persönlich keine Rolle spielen (I, 20. 22), von I, 17 bis II, 10 über ein Drittel des gesamten Buchs einnimmt. Aber gerade an diesen Geschichten ist deutlich sichtbar, dafs sie nicht etwa vom Verfasser des Königsbuchs herrühren. Wären sie sein Werk, so würde nicht nur der Baäldienst, sondern ebenso jeder Jahwedienst aufserhalb Jerusalem darin bekämpft und die Pflicht dort anzubeten nachdrücklich hervorgehoben werden. Elia aber beklagt es ja, dafs die Gottlosen Jahwes Altäre rings im Nordreich zerstört haben; ja er bringt selbst Jahwe auf dem Karmel ein Opfer dar, nicht minder sein Jünger Elisa bei seiner Berufung. Hier haben wir es vielmehr mit nördlichen Erzeugnissen, mehr oder minder sagenhaften Erzählungen aus dem Volksmunde zu tun, die mit E und dem Buch Hosea im Jahre 722 in Juda werden eingeführt sein. Deutlich lassen sich verschiedene Schichten darin unterscheiden. Insbesondere sind die Elia-Geschichten durchschnittlich von älterem und besserem Schlag als die von Elisa; Erzählungen wie I, 17—19, von der Witwe zu Zarpat, Elia und den Baälpriestern, Elia auf Horeb und ähnliche lassen sich an Schönheit mit den besten Stücken der Genesis vergleichen. Sehr wahrscheinlich ist es, dafs der fabulierende Trieb auf dem Gebiet der Prophetenlegende noch weit über den Untergang des Nordreichs fortgewuchert hat; ihre letzten, recht ungereimten Ausläufer, wie I, 13 und II, 1 sind sogar bedeutend jünger als die deuteronomistische Zeit und erst sehr spät in das fertige Buch eingeschoben.

Ist diesen Propheten zuliebe im Nordreich wenigstens die Geschichte König Ahabs und seiner Söhne und der Anfänge König Jehus, der das schuldige Haus stürzte, ausführlicher erzählt, so wird das Südreich noch viel stiefmütterlicher bedacht, und zwar einfach deshalb, weil seine Geschichte wenig darbietet, was in den Gesichtskreis der deuteronomistischen Schule fiele. Das Prophetentum hat sich hier augenscheinlich erheblich später zu wirklicher Bedeutung entfaltet; erst II, 18—20 bringen ein geschlossenes Stück judäischer Prophetengeschichte, Jesajas Wirken unter Hiskia in volkstümlicher Beleuchtung. Sobald aber der Tempel in Frage kommt, fängt unsre Quelle auch für Juda an

zu rinnen. Brandschatzung durch auswärtige Feinde, wie unter Rehabeam und Amazja (I, 14, 25 ff. II, 14, 14) oder Inanspruchnahme der Tempelschätze durch die eigenen Könige, wie unter Jehoas und Ahas (II, 12, 18 f. 16, 7 ff.); Baugeschichte unter denselben Königen (II, 12, 1—17. 16, 10—18); eine groſse Staatsaktion, bei der der Tempel und die Priesterschaft im Mittelpunkt standen, wie beim Sturze Ataljas in II, 11 — das alles wird gebührend dem Gedächtnis überliefert. Am ausführlichsten aber wird die Geschichte der beiden auserwählten Rüstzeuge, Hiskias und Josias, erzählt, besonders des letzteren Reform, der ja das Königsbuch sein Dasein verdankt. Ihre Geschichte in II, 22 f. stammt schon in ihrer ältesten Fassung — sie ist leider später vielfach überarbeitet — von deuteronomistischer Hand; aber von der Geschichte Hiskias in II, 18—20 — ein Paralleltext ist, wie schon erwähnt, in Jes. 36—39 an den älteren Bestand des Buchs Jesaja angehängt — läſst sich das Gegenteil allein dadurch beweisen, daſs sie in ihrem Hauptbestand aus zwei Darstellungen redaktionell zusammengearbeitet ist, ganz ähnlich, wie wir das früher bei J und E beobachtet haben. Und ein Gleiches gilt von der Geschichte Ataljas in II, 11.

Soll man aus dem Gebotenen auf selbständige Quellenschriften zurückschlieſsen, so wird man am ehesten ein Buch der Prophetengeschichten für das Nordreich, ein Buch der Tempelgeschichte für das Südreich anzunehmen haben, ohne doch damit ganz auszukommen, selbst wenn man ihnen eine eigene, verwickelte innere Geschichte zuschreibt. Und offen bleibt daneben noch die Frage, ob der Verfasser des Königsbuchs diese Quellen selbst benutzt hat, oder ob er sie bereits in jene Annalenbücher verarbeitet vorfand, aber aus ihnen nur so viel entlehnte, als uns jetzt davon erhalten ist. Das letztere ist füglich die leichteste Annahme.

Besonders verwickelt liegen die Verhältnisse bei der Geschichte Salomos in I, 3—11. Ihren Kern bildet die Geschichte der Bauten Salomos, vor allem des Tempels, die mit allen einleitenden und abschlieſsenden Abschnitten den ganzen Umfang von 5, 15 bis zu Ende von Kap. 9 einnimmt. Sie ist eingebettet in eine Reihe von Stücken (Kap. 3, 5—5, 14 und Kap. 10), die das Doppelthema von Salomos Weisheit einerseits, seiner Macht und Herrlichkeit anderseits immer wieder und unter mannigfaltigen Gesichtswinkeln behandeln, wie sie denn auch aus den

verschiedensten Zeiten stammen. Sind der eigentliche Baubericht und der Kern der Einleitung in 5, 15 ff. sowie des Anhangs in 9, 10 ff. vortrefflichen alten Quellen entnommen, so schliefsen ausnahmsweise auch jene lobpreisenden Abschnitte in dem Verzeichnis der Verwaltungsbezirke 4, 2 ff. eine Urkunde vom höchsten Werte in sich. In Kap. 11 ist alles auf einen Haufen geworfen, was in Tun und Ergehn zu Salomos Ungunsten ausschlägt: man spürt den deuteronomistischen Theoretiker mit seiner starren theokratischen Vergeltungslehre. Die Spaltung des Reichs will begründet sein. Auch hier wieder ein guter alter Grundstock vielfach überarbeitet und vermehrt, hinter V. 28 geradezu verstümmelt, indem altes Gut durch minderwertige erbauliche Legende ersetzt ist. Die Herkunft der einzelnen alten Abschnitte genauer zu bestimmen, ist unter solchen Umständen ein ziemlich hoffnungsloses Unternehmen.

Abgesehen von dem Rahmen beschränkt der deuteronomistische Verfasser des Königsbuchs der Regel nach sein eigenes Eingreifen nur auf kleine redaktionelle Zutaten und Änderungen. Ausnahmen bilden hie und da, in weiten Abständen, die gröfseren pragmatischen Abschnitte, in denen er die Richtlinien für das Verständnis der Geschichte oder die Schlufssumme aus den erzählten Ereignissen zieht. Den ersten dieser Abschnitte finden wir in I. Kön. 8. Zuerst die Ansprache Salomos an das Volk (V. 14—21), dann sein langes, fast predigtartiges Gebet (V. 22 bis 53), endlich den Segensspruch mit den nachfolgenden gottesdienstlichen Handlungen (V. 54—66). Alter Bestand und erbauliche Verwertung für die Gegenwart der josianischen Zeit treten sich hier ungewöhnlich schroff gegenüber, wenn man mit diesem Abschnitt den knappen dichterischen Tempelweihspruch Salomos (V. 12 f., LXX bietet ihn hinter V. 53) vergleicht, der allein aus alter Quelle geschöpft ist[1]). Das neue Stück ist besonders wichtig, weil in ihm die einzigartigen Ansprüche des Tempels in Jerusalem grundlegend geltend gemacht werden, ganz nach den Satzungen des Deuteronomiums, aber doch so, dafs hier die prophetische Richtung der deuteronomistischen Schule ohne jedes Kompromifs zur Geltung kommt, nur Religion, nichts von kultischen Pflichten. Es fehlt dem Stück nicht an einem gegen-

---

[1]) Seine Übersetzung s. oben S. 20.

sätzlichen Seitenstück, und zwar findet sich dies genau, wo wir es erwarten müssen, am Schlufs des zweiten Hauptabschnitts des Königsbuchs, nach dem Sturz des Nordreichs in II, 17. Da wird in einer ausführlichen pragmatischen Erörterung nachgewiesen, wie dieser Sturz nichts als die Strafe der kultischen Versündigung ist, die das Nordreich seit seinem Abfall vom Hause David auf sich geladen. Das dritte dieser grundsätzlich bedeutsamen Stücke ist eben der Bericht über die Reform Josias in II, 22 f., über das zielbewufste Handeln, das den verschonten Rest Juda vor dem gleichen Geschick bewahren soll.

Alle diese drei pragmatischen Abschnitte nun weisen die gleichen Spuren späterer Überarbeitung auf, die uns die beste Handhabe zur Ermittlung der Abfassungszeit des Königsbuchs darbieten. Sie alle gingen ursprünglich von dem lebendigen Bestand Judas und der Hoffnung auf sein ferneres Bestehn aus, wie ja ohne diese Hoffnung die deuteronomische Reform sich überhaupt nicht begreifen liefse. Aber nur gar zu bald, nach wenigen Jahrzehnten nur, mufste man die traurige Erfahrung des Gegenteils machen: auch Israel, ja Jerusalem und der Tempel, auf den man alle Hoffnung gesetzt hatte, gingen im Jahre 586 zugrunde. Damit war alle Pragmatik der Reformzeit Lügen gestraft, und was ihr Ausdruck gab, konnte nur dann weiter überliefert werden, wenn man den bösen Ausgang in Gestalt von Nachträgen in die Pragmatik aufnahm. Das ist in der Tat überall geschehen. In dem ersten pragmatischen Abschnitt durch die Verse I. Kön. 8, 44—51 und durch die Überarbeitung der Schlufsverheifsung Jahwes an Salomo in 9, 1 ff. (vgl. besonders V. 6—9). Im zweiten durch den Nachtrag II. Kön. 17, 19 f., der die nächstvorhergehenden Worte geradezu Lügen straft. Endlich im dritten dadurch, dafs man der Auskunft der Prophetin Hulda (II. Kön. 22, 15—20) eine ganz neue Gestalt gab, die mit dem Zusammenhang völlig unvereinbar ist[1]; daneben schon vorher, indem man an die Formeln für die Regierung Manasses die Weissagung völligen Untergangs anhängte (vgl. II. Kön. 21, 7—15). Läfst sich hier überall der Nachtrag aus der Zeit der Erfüllung, d. h. des Exils, mit Händen greifen, so wird damit unwiderleglich bewiesen, dafs das Königsbuch selbst vorexilischen Ursprungs ist.

[1]) Vgl. oben S. 106.

Die obere Grenze liefert natürlich die Reform Josias vom Jahre 621; vorher war an die Abfassung dieses ihres geschichtlichen Kommentars gar nicht zu denken. Läfst sich die Abfassungszeit noch genauer bestimmen? Man hat sich daran gehalten, dafs die Verweisung auf das Buch der Annalen Judas bei Jojaḳîm (II, 24, 5) sich noch findet, bei Jojachîn und Zedekia fehlt. Daraus hat man schliefsen wollen, dafs seine Regierung die letzte sei, über die das ursprüngliche Königsbuch berichtet habe. Aber Jojaḳîm starb während der ersten Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar i. J. 597 v. Chr., und drei Monate später mufste sein Sohn Jojachîn die Stadt übergeben und in die Gefangenschaft wandern. Diese drei Monate bieten doch wohl für die Abfassung des Königsbuchs weder eine ausreichende Frist noch eine besonders ermutigende Zeitlage. Will man aber in Jojaḳîms Regierung bis gegen 600 zurückgreifen, so mufs man mindestens die Formeln für den Abschlufs seiner Regierung doch wieder als Zusatz ansehen und geht damit des Anhalts an der Verweisungsformel in 24, 5 verlustig. Deshalb wird man besser von vornherein darauf verzichten und sich für die Abfassung vielmehr an die Zeit halten, wo ein gutes Gewissen, auf die tapfere Durchführung der Reform gestützt, noch zu hoffnungsfreudiger Betrachtung der Gegenwart und Zukunft berechtigte. Das ist der Zeitraum zwischen der Reform 621 und dem unerwarteten Tode König Josias i. J. 608. Nachträge sind bei handschriftlicher Verbreitung von Büchern verhältnismäfsig leicht gemacht; das »Buch der Annalen der Könige Judas« mag solche ebenso gut erhalten haben wie unser Königsbuch, so dafs man bei des letzteren Vervollständigung sehr wohl ein Recht haben konnte, für Josia und Jojaḳîm auf jenes zu verweisen. Mit der Erzählung von der Reform wird das ursprüngliche Königsbuch geschlossen haben; was etwa an tröstlichen Verheifsungen noch hinter 23, 23 oder V. 24 mag zu lesen gewesen sein, das mufste nach den bösen Erfahrungen der nächsten Jahrzehnte die Stelle räumen, so gut wie der Spruch der Prophetin Hulda durch einen andern Wortlaut ersetzt wurde.

Die Vervollständigung des Buchs durch eine zweite deuteronomistische Hand braucht nicht mit einem Mal vollzogen zu sein. Wäre sie es, so hätten wir einen Anhalt für ihre Abfassungszeit an 25, 27—30, der Nachricht von der Entlassung

König Jojachîns aus seinem babylonischen Gefängnis i. J. 561 v. Chr. Wahrscheinlich aber ist die mafsgebende Überarbeitung früher, ziemlich bald nach dem Fall Jerusalems i. J. 586 erfolgt, so dafs wir in 25, 27 ff. einen späteren Anhang zu sehen haben. Wie viele Hände noch weiterhin zu dem vorliegenden Texte kleine Beiträge geliefert haben, läfst sich nicht entscheiden.

Ob das Königsbuch, von dem wir bisher geredet, je ein Sonderdasein geführt hat, ist mindestens ungewifs. In seiner jetzigen Gestalt löst es sich jedenfalls von den vorigen Büchern nicht ab. Schon gelegentlich der Anfänge geschichtlicher Schriftstellerei (S. 35 ff.) wurde festgestellt, dafs die Kapitel 1 und 2 des 1. Buchs den unentbehrlichen Schlufs der älteren Quelle (J) des Samuelbuchs bilden; zugleich aber steckt in ihnen der Anfang der Geschichte Salomos, an den die Kapitel 3 ff. anknüpfen. Nun wäre es ja immerhin möglich, dafs ein ursprünglich selbständiges Königsbuch nachträglich mit seinem Anfang in das ältere Werk eingefügt und verzahnt worden wäre. Aber wahrscheinlich darf man es kaum nennen, dafs die deuteronomistische Schule sich damit begnügt hat, das Recht ihrer Geschichtsanschauung blofs bis auf Salomo zurück zu verfolgen. Verlegt sich doch die Grundschrift der Schule, das Deuteronomium selbst, in die mosaische Zeit. Mindestens von da an mufste es der Schule ein dringendes Anliegen sein, die Geltung ihrer Grundsätze von Geschlecht zu Geschlecht aufzuweisen, wenn auch die durchschlagende Bestimmung der Vereinigung alles Jahwekults auf den Tempel zu Jerusalem erst mit Salomo ins Leben trat. Es ist daher viel wahrscheinlicher, dafs die Schule ihre Neubearbeitung der Königszeit als Fortsetzung an das ältere Werk JE anschlofs, das vor kurzem erst aus den beiden Quellen zusammengesetzt war. Natürlich blieb jenes dabei nicht unberührt; vielmehr erging darüber eine Überarbeitung, eine deuteronomistische Redaktion (Rd). Ihre Spuren lassen sich überall deutlich nachweisen, wenn sie auch in die verschiedenen Abschnitte sehr verschieden tief eingreift. So gut wie frei davon ist die Patriarchengeschichte der Genesis geblieben, weil sie jenseits des deuteronomistischen Interessenkreises liegt. Einmal nur tritt hier Rd deutlich hervor: in 26, 5 erhält Abraham, der vorbildliche Fromme dieses Zeit-

alters, ein Zeugnis für seine Frömmigkeit in klassisch deuteronomistischem Gepräge. Häufiger schon lassen sich Übermalungen im Buche Exodus erkennen, wo wir in das mosaische Zeitalter eintreten; dennoch bleibt das Gefüge der alten Erzählung auch hier unversehrt[1]). Erst beim Buche Josua hat die deuteronomistische Schule recht eigentlich das Steuer in die Hand genommen, vor allem in dem ersten Teil, der von Josuas Taten berichtet. Ist er doch der Held nach dem Herzen Gottes und zugleich der erste, der Israel nach den Grundsätzen und Mahnungen leitet, die Mose in seinen Abschiedsreden dem Volk ans Herz gelegt hat. An ihm hat sich auch der Segen bewährt, den Mose für treue Befolgung des Gesetzes verheifsen hat. Das alles wird denn Josua selbst und dem Leser immer wieder auf die Seele gebunden und ins Gedächtnis zurückgerufen, unter stetem Rückweis auf das Deuteronomium, natürlich nicht auf das Buch, aber deutlich genug auf die darin gegebene Darstellung. Das beste Beispiel dafür findet man im ersten Kapitel, das fast in seinem ganzen Umfang der deuteronomistischen Redaktion angehört. Mit besonderem Eifer betont sie auch in den abschliefsenden Stücken der Eroberungsgeschichte Kap. 10. 11 immer wieder, dafs Jahwe Israel das ganze Land Kanaan seiner Verheifsung gemäfs restlos in die Hände gab, und dafs Israel Jahwes Gebot getreu alle seine Einwohner unerbittlich ausrottete. Und wieder lockt das Schlufsstück der Quelle E, K. 24 mit seiner theokratischen Pragmatik, zu Ergänzung und nachdrücklicher Verstärkung ganz besonders an.

Ein Bild für sich bietet das Richterbuch; aus ihm hat die deuteronomistische Redaktion geradezu ein Seitenstück zum Königsbuch geschaffen. Starke Ansätze zu theokratischer Ausdeutung boten schon vorher, in der Vereinigung aus J und E, die E-Bestandteile, besonders in Kap. 2. 6, 7—10. 10, 10—16. Rd aber machte diese Anschauung zur Trägerin der gesamten Geschichtsbetrachtung für diesen Zeitabschnitt und zimmerte demgemäfs auch für das Richterbuch einen geschlossenen Rahmen, der sich

---

[1]) Man bedenke, daß Levitikus ganz, Numeri zum bei weitem größten Teil der späteren Quelle P gehören, für Rd also noch nicht vorhanden waren. Eine übersichtliche Darstellung der zahlreichen Einzelbeobachtungen findet man in den Tabellen, die Holzingers Einleitung in den Hexateuch, 1893, angehängt sind.

um jede der überlieferten Richtergeschichten herumlegt, genau wie im Königsbuch um die Regierung des einzelnen Königs. Die theokratische Theorie wurde in einem gröſseren Abschnitt (2, 7. 10—12. 14—16. 18 f.) voraufgeschickt. Unter der Gottesherrschaft vollkommen geborgen hätte Israel ohne jede menschliche Führerschaft in ungetrübtem Glück und Frieden leben können, wenn es Jahwe treu geblieben wäre. Aber nach Josuas Tod fiel es von seinem Gott ab und diente den Götzen der umwohnenden Heiden. Da gab Jahwe es in die Hand der heidnischen Völker ringsum, so daſs es von ihnen geknechtet wurde. In der Not lernte das Volk beten, und dem buſsfertigen Volk erweckte Jahwe einen von seinem Geiste erfüllten (vgl. 3, 10) Retter oder *Richter*, der ihm die Freiheit erkämpfte und bis zu seinem Tod eine Ruhezeit verschaffte. Dann wiederholte sich der Kreislauf von Abfall, Strafe, Buſse, Hilfe wie vorher, jedesmal mit andern Feinden und einem andern Richter. In zwei Stücken, je zu Anfang und zu Ende, ist dieser Rahmen um jede Richtergeschichte — es handelt sich hier nur um die sogenannten groſsen Richter — gelegt (vgl. 3, 12—15 a und 30; 4, 1—3 und V. 23 f. 5, 31 b; 6, 1. 2 a. 6 b und 8, 28 usw.). Zwischen der Anfangs- und Schluſsklammer bleibt im wesentlichen stehn, was das alte Buch von Ehud und Barak-Debora, von Gideon, Jephtah und Simson zu erzählen wuſste. Aber es fehlt doch auch nicht an einem Seitenstück zu solchen Königsgeschichten, die nur aus den Formeln des deuteronomistischen Rahmens bestehn. Ein dementsprechender »Musterrichter« ist in 3, 7—11 allen andern vorausgeschickt, der Richter Otniel, bei dem wir nichts lesen als *die Versündigung des Volks*, *die Bestrafung durch* die aramäische *Fremdherrschaft* des Kušan-Rišʿatájim, *deren Dauer* von acht Jahren, *die Buſse*, *die Erweckung des Richters* Otniel, *die Besiegung der Feinde*, *die Ruhezeit* von vierzig Jahren, *den Tod des Richters*. Ein Volksname, zwei Personennamen, zwei Zahlen, das ist alles, was die leere Hülse der Theorie anfüllt. Ob die *alte* Überlieferung von diesem Richter, der Juda vertreten muſs, mehr gewuſst hat, als was wir in Richt. 1 von Otniel lesen, ist mindestens sehr zweifelhaft. Immerhin ist mit diesem mageren Rahmenwerk, dessen Befund weiterhin stets der gleiche bleibt, viel erreicht; der ganze Inhalt des Richterbuchs erhält damit ein andres Gepräge. Zunächst ist dem Zeitraum

eine geschlossene Zeitrechnung gegeben; denn aus den Zeiten der Unterdrückung und der Richterregierungen, von deren Ziffern die alte Überlieferung nichts gewuſst, setzt sich nun eine geschlossene Zeitrechnung zusammen. Ihren Zielpunkt und Schlüssel gibt uns ebenfalls die deuteronomistische Schule. Denn in I. Kön. 6, 1 erfahren wir, daſs vom Auszug aus Ägypten bis auf das vierte Jahr Salomos, in dem der Tempelbau begann, 480 Jahre verflossen seien. Diese runde Zahl ist aus den gebotenen Ziffern in der Tat leicht zu gewinnen[1]). Zugleich aber stecken darin deutlich zwölf Geschlechter zu je 40 Jahren; die aber werden uns neben den sechs groſsen Richtern in Mose, Josua, Eli (vgl. I. Sam. 4, 18), Samuel, Saul und David (vgl. II. Sam. 5, 4 f.; I. Kön. 2, 11) durchaus einleuchtend dargeboten, wenn auch einige der dazu erforderlichen Zahlen im Wirrwarr der Überarbeitungen untergegangen sind. Dieselbe Wirkung wie für den Zeitverlauf wird aber auch für den Raum und den Volkszusammenhang erreicht. Denn die Richtergeschichten stellten nach den alten Quellen offenkundig nur verzettelte Zwischenfälle dar, Erlebnisse einzelner Stämme und Stammesgruppen, die sich mühsam ihrer Haut wehrten, während es ein Volk Israel in diesen Zeiten gar nicht gab. Durch Über- und Unterschrift werden sie nun sämtlich zu Erlebnissen des ganzen, geeinten und geschlossenen Volkes gestempelt, und der Stammesheld, führte er auch ein so elendes Dasein wie der Raufbold Simson, wird zum Retter und Regenten des ganzen Volkes Jahwes. So bringt es die deuteronomistische Redaktion zuwege, aus der trostlosesten Zeit Israels, in der sein Leben immer wieder nur an einem Haare hing, die Musterzeit eines streng theokratischen Daseins zu machen, nicht ohne stillschweigenden Seitenblick auf die Königszeit, in der man Jahwe dauernd die Zügel des Regimentes abgenommen und in die Hände weltlich gesinnter Könige gelegt hatte. Ein Glück ist es, daſs dabei die JE angehörige Füllung

---

[1]) Aus dem Richterbuch sind dafür die Ziffern der Ruhezeiten unter den großen Richtern zu verwenden und zu ihnen im Sinne der deuteronomistischen Redaktion die der Unterdrückungszeiten hinzuzuzählen. Später erst wurden die »kleinen Richter« in Kap. 10 und 12 hinzugefügt, deren Ziffern in ihrer Summe der der Unterdrückungszeiten gleichstehn und offenbar an ihre Stelle zu treten bestimmt waren.

des Rahmens im wesentlichen unangetastet blieb, um gegen solche Geschichtsmache Einspruch zu erheben[1]).

Der Gegnerschaft gegen das Königtum hatte nun, wie wir gesehen, die Quelle E in ihren späteren Schichten schon kräftig vorgearbeitet, und zwar in Gestalt der späteren Darstellung von seiner Einführung, wie sie in I. Sam. 7, 2ff. Kap. 8. 10, 17ff. Kap. 12. Kap. 15 niedergelegt ist. Da ist in dem letzten Richter Samuel das volle Ideal der Theokratie erreicht, und nur der Mutwille des Volks macht ihm ein Ende. Kein Wunder, daſs hier wieder die deuteronomistische Redaktion besonders stark eingreift und sich bemüht, kräftigere Schlaglichter aufzusetzen. Nicht minder hat sie sich der Vorgeschichte Samuels bemächtigt. Dort war in I. Sam. 2, 27—36 der Ersatz Elis und seines Hauses durch Samuel geweissagt. Deuteronomistische Überarbeitung hat daraus, wie I. Kön. 2, 26f. unwiderleglich beweist, eine Weissagung auf Zadok gemacht, dem seit Salomos Anfängen das Priestertum zu Jerusalem allein verblieb. Von ihm aber leitete sich, wie Hesekiel (40, 46 usw.) bezeugt, die ganze Tempelpriesterschaft zu Josias Zeiten ab, so daſs aller gesetzmäſsige Jahwedienst durch die deuteronomistische Reform ausschlieſslich dem Hause Zadok zufiel. So ist aus dieser Stelle eine der wichtigsten Grundlagen für die deuteronomistische Geschichtsanschauung geworden. Ein fast noch wichtigeres Seitenstück dazu wurde im zweiten Samuelbuch gewonnen. Da lehnt Jahwe in Kap. 7 Davids Anerbieten, ihm ein Haus zu bauen, durch den Propheten Natan ab und erklärt, daſs er vielmehr David ein Haus bauen wolle, nämlich für seine Nachkommen ein festes und dauerndes Königtum über Israel (V. 5 nebst Fortsetzung, V. 11. 12. 14ff., besonders V. 16). Dazwischen ist von deuteronomistischer Hand, im Streit mit dem ganzen Zusammenhang, aber doch nicht ungeschickt, V. 13 eingeschoben: »Der [Davids Same, auf den einen Salomo gedeutet] soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will den Thron seines Königtums auf ewig befestigen.« Der zweite Halbvers, gleichlautend mit 12b, nur umständlicher, lenkt lediglich wieder in den Zusammenhang ein; der erste aber ist die Weissagung auf

[1]) Man vgl. nur die Formel »Zu jener Zeit gab es in Israel keinen König; ein jeder tat, was ihm recht dünkte«, in Stücken, die von der deuteronomistischen Redaktion ganz frei geblieben sind (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25).

den Tempel Salomos geworden, die einzige in den Geschichtsbüchern, und damit die bestimmtere Ansage der Stätte, die Jahwe erwählen wird, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, vgl. Deut. 12 (v. 5. 11. 14. [18]. 21. 26) und weiterhin. Mit den kleinsten Mitteln ist hier Grofses erreicht. Im übrigen ist das Buch Samuel von deuteronomistischen Zusätzen mehr als die meisten andern verschont geblieben.

Aber freilich hat die deuteronomistische Redaktion sich keineswegs blofs in Zusätzen und Überarbeitungen betätigt, die sich kraft ihrer höchst bezeichnenden Redeweise und ihrer handgreiflichen Abzielung leicht erkennen und in Abzug bringen lassen. Sie hat vielmehr daneben auch rücksichtslos gestrichen, was ihren Anschauungen gar zu deutlich widersprach, und hätten nicht spätere Schulen mehr Ehrfurcht vor altüberliefertem Gut gehabt, so wären uns viele der wertvollsten Abschnitte unsrer Geschichtsbücher auf Nimmerwiedersehen verloren gegangen[1]). Dahin gehört zuerst Richt. 1, 1—2, 5, eine kurze Geschichte der Eroberung Kanaans, ein Seitenstück gewissermafsen zum Buche Josua aus der ältesten Schicht von J. Das Stück war für Rd unleidlich, weil in ihm die Eroberung Kanaans nicht auf einmal von Gesamtisrael, sondern von einzelnen Stammesgruppen in besonderen Feldzügen unternommen wird und nicht zu einem vollen Erfolge führt, sondern überall bedeutende Reste läfst. Wie war das nach den eindringlichen Ermahnungen, nach den glänzenden Verheifsungen des scheidenden Gesetzgebers möglich? Was davon wertvoll schien, mochte an versteckten Stellen des Buchs Josua einen Unterschlupf finden (vgl. Jos. 15, 13—19. 63. 16, 10. 17, 11—13, dazu auch 13, 13. 17, 14—18. 19, 47 und selbst Num. 32, 39. 41 f., die einst dazu gehörten); das Ganze konnte man nicht dulden. Weiter wurde die Einleitung zu den Richtergeschichten, in ihrer Zusammensetzung aus JE besonders verwirrt und widerspruchsvoll, sicher von Rd durch den pragmatischen Abschnitt zur Einführung des Rahmens in 2, 11—19 ersetzt. — Der wilde Sohn Gideons, Abimelek, pafste nicht in die Reihe der gottgesetzten Richter; so wurde Kap. 9 gänzlich entfernt und die Lücke dürftig durch die allgemein gehaltenen An-

---

[1]) Für die folgenden kurzen Andeutungen wird der Beweis in meinen Kommentaren zum Buch der Richter und zu Samuel (1897. 1902) sowie in meiner Schrift »Die Bücher Richter und Samuel usw.« (1890) ausführlich erbracht.

deutungen 8, 33—35 geschlossen. — Auch der unheilige und klägliche Ausgang des Richters Simson widersprach seiner göttlichen Berufung; darum mufste Kap. 16 fallen. Beweis dafür die deuteronomistische Schlufsformel 15, 20, die bei der Wiedereinführung des Kapitels in 16, 31 b wiederholt, aber zugleich an ihrer ersten Stelle gewissenhaft geschont wurde. — Endlich die beiden sogenannten Anhänge, Kap. 17 f. die Geschichte der Daniten, Kap. 19—21 die Geschichte von Gibea Benjamin, weisen keine Spur des deuteronomistischen Rahmens auf, würden sich auch nicht darein fügen, weil ein Richter in ihnen gar nicht auftritt. Auch sie waren von Rd beseitigt, wohl ohne Bedauern, weil sie ohnehin gar zu tumultuarisch schienen.

Es ist schwer zu sagen, ob alle diese Verluste den einen grofsen aufwiegen würden, der uns im Samuelbuch von Rd zugedacht war. Die ganze Familiengeschichte Davids in II. Sam. 9—20, das eigentliche Glanzstück hebräischer Geschichtschreibung, war von Rd beseitigt, wie sie später bis auf wenige allgemein politische Reste von der Chronik gestrichen wurde, weil sie das Bild Davids, des theokratischen Vorbilds, des Lieblings der Überlieferung besonders der späteren Jahrhunderte, trübte. Geringfügiges, Fragliches, von dem das Gleiche gilt, ist hier übergangen; aber es läfst sich gar nicht absehen, was uns noch über alle Möglichkeit des Nachweises hinaus durch die deuteronomistische Redaktion verloren sein mag. Nicht überall wird sich, solange es noch Zeit war, die mitleidige Hand gefunden haben, die Gestrichenes wieder hinzufügte. Manches mag nicht der Mühe wert, manches gar zu wenig schmeichelhaft erschienen sein, was uns von gröfstem Werte wäre. Aber es nützt nichts, dem nachzutrauern.

Zu der Neuschöpfung des Königsbuchs und der Überarbeitung von JE kommt endlich als dritte Arbeit der deuteronomistischen Schule die Einfügung des Deuteronomiums in den Zusammenhang von JE. Man wundert sich vielleicht, dafs ich davon zuletzt rede, während man geneigt sein mag, daran zu allererst zu denken, weil uns das Deuteronomium ja nur in diesem Zusammenhang überliefert ist. In Wirklichkeit wird diese Arbeit keineswegs besonders früh vollzogen sein, vielmehr mufs das

Deuteronomium eine geraume Zeit als gesondertes Buch bestanden haben. Das beweist schon die zweite Ausgabe mit der geschichtlichen Einleitung in Kap. 1—3, die eigens darauf berechnet war, das Buch zu verselbständigen, es von Erläuterungen und Ergänzungen von aufsen her unabhängig zu machen. Dafs diese geschichtliche Einleitung selbst aus der Darstellung von JE geschöpft ist, beweist am besten, wie man darin ein Werk andrer Art sah, ein Geschichtswerk nämlich, dem das Deuteronomium als das Gesetzbuch (II. Kön. 22, 8) ergänzend gegenüber trat. Und das ist leicht begreiflich, wenn man sich erinnert, dafs das Priestergesetz, das den ganzen Levitikus, zwei Drittel von Numeri, die Hälfte des Exodus füllt, damals noch nicht vorhanden war. Die wenigen gesetzlichen Abschnitte von J und E machten sich der Masse der Geschichtserzählung gegenüber kaum bemerklich. So mochte das Gesetzbuch ziemlich lange ein selbständiges Dasein führen, und leicht könnte erst die Überarbeitung der einzelnen Teile des grofsen Geschichtswerks, insbesondere vom Buche Josua an, auf den Gedanken gebracht haben, auch das Gesetz in den Zusammenhang einzufügen, um der mafsgebenden Anschauung noch gröfseren Nachdruck zu geben. Wir brauchen die Einzelheiten der Verzahnung des Deuteronomiums hier nicht weiter zu verfolgen; nur in den vier letzten Kapiteln Kap. 31—34 treten die übrigen Quellen wieder hervor. Aber einen stärkeren Eingriff in den Bestand der älteren Quellen hat sich die deuteronomistische Redaktion höchst wahrscheinlich noch erlaubt. Das Bundesbuch aus E, jetzt Ex. 21—23, nebst der Verpflichtung darauf in Ex. 24 hat höchst wahrscheinlich einst eben die Stelle eingenommen, an der jetzt das Deuteronomium steht, nämlich am letzten Ende der Laufbahn Mose's, dicht vor seinem Tode[1]). Als das Deuteronomium, das sich wohl bewufst war, im wesentlichen Auslegung des Bundesbuchs zu sein, an dieser Stelle eingesetzt wurde, wie das ja kraft seiner ganzen Fassung unerläfslich war, konnte der Text natürlich nicht neben dem Kommentar stehn bleiben. Wir dürfen dankbar sein, dafs er nicht einfach beseitigt wurde, sondern an andrer Stelle

---

[1]) Dies die von Abraham Kuenen vorgeschlagene Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten, von den dargebotenen immer noch die leichteste. Vgl. zu den hier berührten Fragen K. Budde, Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E, Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1891.

als Gesetzgebung am Sinai uns erhalten blieb, wenn auch die Verwirrung, die dort gestiftet wurde, nun eine geradezu heillose ist.

Aufserordentlich mannigfach ist die Tätigkeit, die die deuteronomistische Schule geübt hat, und tief in die babylonische Verbannung hinein wird sie sich fortgesetzt haben. Hier mufste es genügen, die Hauptrichtungen hervorzuheben; viele Einzelheiten und besonders die Zeitfolge der verschiedenen Arbeiten werden sich nie genau bestimmen lassen. Sehr tief griff, was sie geschaffen, ein, keineswegs immer zum Segen. Die Herrschaft der theokratischen Theorie wurde durch sie ein für allemal entschieden.

Neuntes Kapitel.

Das prophetische Schrifttum des chaldäischen Zeitalters.

Zum prophetischen Schrifttum gehört im Grunde das Deuteronomium selbst nebst seiner gesamten Schule; denn wenn auch der Inhalt dieses Gesetzbuchs aus einem Vergleich mit dem jerusalemischen Priestertum hervorging, so ist es doch zweifellos von Propheten verfafst, und nicht nur die schriftstellerische Form, sondern auch den Geist, der in ihm atmet, verdankt es der Entwicklung, die das Prophetentum in Israel bis dahin gewonnen hatte. Es versteht sich von selbst, dafs die Propheten jener Zeit sich auch abgesehen von dieser schriftstellerischen Tätigkeit der Reform werden gewidmet haben, dafs sie rings im Lande ihre Stimme dafür erhoben und für ihre Durchführung tätig waren. So fehlte es ihnen wahrlich nicht an Arbeit, und diese Arbeit war gewifs dankbarer als Strafpredigten zu halten und sie dann der Nachwelt zu überliefern, weil die Mitwelt sie nicht hören wollte. Wir würden uns daher nicht wundern, wenn sich die Kraft des zeitgenössischen Prophetentums in dem Wirken für die Reform erschöpft hätte, so dafs ein prophetisches Schrifttum im engeren Sinne gar nicht zur Entfaltung gekommen und uns nicht

einmal der Name jener prophetischen Mitarbeiter erhalten geblieben wäre. Die eine Ausnahme, die uns schon begegnet ist, der Prophet Habakuk, würde die Regel nur bestätigen. Denn er, der ebenfalls auf dem Boden der Reform steht und von ihr das Heil erwartet (1, 4), tritt dem Volke nicht entgegen wie die alten Propheten, sondern wird sein Anwalt Jahwe gegenüber, und wenn er zu einer Strafpredigt das Wort ergreift, so geschieht es nur, um gegen den bösen ausländischen Feind, die Assyrer, zu eifern.

Unter solchen Umständen beweist schon die Tatsache, daſs wir in Jeremia einen Propheten im alten Sinne dennoch besitzen, für seine überragende Gröſse und für seine Selbständigkeit. Über Jeremias Herkunft und Person stehn uns knappe, aber zuverlässige Angaben zu Gebote. Er stammte aus der Priesterschaft des Städtchens ʿAnatôt bei Jerusalem (1, 1); wir dürfen daraus schlieſsen, daſs er sich von dem uralten Geschlecht Ebjatars herleitete, den Salomo dorthin verbannt hatte (I. Kön. 2, 26). Schon deshalb darf sein Vater Hilkia durchaus nicht mit dem gleichnamigen Oberpriester Josias verwechselt werden, der seinen Stammbaum sicher auf Zadok zurückführte. So hebt er sich als Landkind von dem Städter Jesaja, als Landpriesterssohn von dem Zadokiden Hesekiel ab. Im 13. Jahre König Josias (1, 2. 25, 3), also 626 v. Chr., empfing er seine Berufung zum Propheten; da er sich dagegen (1, 6) mit seiner Jugend wehrt, kann er erst in der letzten Zeit König Manasses, nahe bei 650 v. Chr., geboren sein. Fünf Jahre waren seit seiner Berufung verflossen, als die groſse Reform eintrat; uns zu wundern, daſs nicht von ihm das entscheidende Orakel eingeholt wurde, haben wir nicht den geringsten Grund, da wir nicht einmal wissen, ob er damals schon in Jerusalem weilte, geschweige denn, ob des jungen Mannes Name zu des Königs Ohren gedrungen war. An der Abfassung des Deuteronomiums war er sicher unbeteiligt; aber für die Durchführung der Reform stellte er sich zur Verfügung. Das beweist nicht nur die Rede 11, 1—14[1]), sondern auch die Verfolgung seitens seiner Heimatstadt (11, 21 ff.). Denn sie erklärt sich eben daraus, daſs er als Vertreter der deuteronomischen Zentralisation des Gottesdienstes

---

[1]) Vielfach überarbeitet, aber sicher mit einem echten Kern.

am Tempel zu Jerusalem Ehre und Einkommen seiner Heimat und Verwandtschaft antastete. Aber während seine Genossen im Prophetentum sich an der Reform genügen liefsen und in ihr dauerndes Heil sahen, gingen Jeremia bald die Augen auf. Schon in dem genannten Stück, dem einzigen, in dem uns Jeremia von dieser seiner Wirksamkeit für »den Bund« König Josias berichtet, mufs er klagen, dafs das Volk ihn nicht gehalten hat und der Strafe dafür nicht entgehn wird (V. 9 f. 14). So lenkt er in die Bahnen der alten Propheten zurück, der Pakt mit dem Priestertum ist für ihn null und nichtig geworden. Nur darin ist er Kind seiner Zeit, Habakuk verwandt, dafs er doch auch mit seinem Volke leidet und das Verderben, das er anzukündigen berufen ist, an seinem eigenen Leibe am schwersten und schon lange voraus empfindet. Immer wieder mufs er sich von Jahwe verbieten lassen, dafs er selbst für das Volk Fürbitte einlegt (7, 16. 11, 14. 14, 11). Von den beiden grundlegenden Prophetentypen, die uns gleich zu Anfang entgegentreten, ist es der weichere, lyrisch-elegische eines Hosea, der in Jeremia wieder auflebt, noch weiter nach der subjektiv-persönlichen Seite entwickelt, als es dort schon der Fall war. Bezeichnend dafür ist, dafs kein andrer Prophet den alten Klageliedvers so wie Jeremia bevorzugt [1]).

Aber wie wurde gerade eine so innerliche Natur zum Schriftpropheten? Genau so wie Amos und Jesaja, durch ein völliges Scheitern mit seiner Predigt. Den hochgespannten Hoffnungen hatte zunächst der Tod Josias ein jähes Ende bereitet. Im Jahre 608 war er bei Megiddo in der Schlacht gegen Neko von Ägypten gefallen, ein Opfer vielleicht des felsenfesten Glaubens, dafs er kraft seiner Bundestreue gegenüber dem beschworenen Gesetze der wunderbaren Hilfe seines Gottes in jedem Fall gewifs wäre. Sein Sohn Joahas wurde von dem Sieger nicht anerkannt, sondern als Gefangener nach Ägypten abgeführt, und an seine Stelle trat in dessen Bruder Jojakim ein zuverlässiger Vertreter der ägyptischen Politik, der zugleich, so weit wir urteilen können, das Widerspiel aller guten Eigenschaften seines Vaters darstellt. Von

---

[1]) Daß Duhm überhaupt nur Stücke, die in diesem Maße verfaßt sind, als jeremianisch anerkennen will, ist zwar eine starke Übertreibung des wahren Sachverhalts, beweist aber, in welchem Grade jene Bevorzugung sich geltend macht.

einer Einwirkung religiöser Ziele und Beweggründe scheint keine Rede mehr zu sein. Als Jeremia im Anfang seiner Regierung eine öffentliche Strafrede hielt, in der er den Untergang des Tempels weissagte (vgl. die Rede Kap. 7, die Geschichte Kap. 26), entging er nur mit genauer Not dem Todesurteil, das einen andern Propheten wirklich traf; alles war gegen ihn bis auf einige angesehene Leute. Im vierten Jahre Jojakims verkündete er den sicheren Sieg der neuen babylonisch-chaldäischen Macht unter dem jungen König Nebukadrezzar[1]), der bereits das assyrische Reich mit der Hauptstadt Ninive zur Beute geworden (606) und König Neko bei Karkemîš am Euphrat unterlegen war (605); aber unentwegt hielt Jojakim und das Volk an der falschen ägyptischen Politik fest. Nach solchen Erfahrungen fühlte Jeremia sich, wie wir 36, 1 lesen, von seinem Gott beauftragt, alle Gottessprüche, die ihm bisher zuteil geworden, schriftlich niederzusetzen; ausdrücklich wird der Befehl mit der Hoffnung begründet, dadurch vielleicht das Volk zur Umkehr zu bringen und vor dem Untergang zu bewahren. Er befolgt die Weisung, indem er alles seinem Schüler Baruch in die Feder diktiert. Die so entstandene Buchrolle läſst er gegen Ende des fünften Jahres Jojakims (603) von Baruch vor einer groſsen Volksmenge beim Tempel vorlesen; dann wünschen auch eine Anzahl von hohen Beamten den Inhalt zu hören, und endlich lassen sie sich die Rolle geben, um sie dem Könige vorzulesen. Der aber hört unbewegt zu und läſst die Rolle spaltenweise dem vor ihm brennenden Feuer übergeben. Vergeblich befiehlt er dann auf Jeremia und Baruch zu fahnden; denn vorher schon hat man ihnen den guten Rat gegeben, sich in Sicherheit zu bringen. Die Rolle aber stellte Jeremia nachher auf die gleiche Weise in vermehrtem Umfang wieder her.

Ein für die Litterargeschichte des Alten Testaments klassisches Stück: wir werden hier geradezu Zeugen der Entstehung eines Buchs, Personen und Verfahren liegen offen vor uns. Es handelt sich wie bei Hosea 1. 3 und Jesaja 6, 1—9, 6 um spätere Aufsetzung aus dem Gedächtnis, um eine Denkschrift des Propheten selbst, natürlich mit seinem Bericht erstattenden »Ich«, das uns

---

[1]) So die richtige, im A. T. fast gleich stark bezeugte Form; herrschend geworden ist die falsche Form Nebukadnezar.

gerade am Anfang, bei der Berufung des Propheten (1, 4ff.), besonders häufig begegnet. Aber die Berichtform braucht nicht zur eigentlichen Erzählung zu werden, weil der Befehl auf Niederschrift der Gottessprüche als solcher lautet; nur in der Einleitung oder Überschrift wird daher in der Regel das »Ich« hervortreten. Nicht weniger als 22 Jahre hat Jeremia gewirkt, ohne seine Reden der Schrift anzuvertrauen; der Ertrag dieser ganzen Zeit wird auf einmal niedergeschrieben, als der Unglaube ihn in einen Schriftpropheten verwandelt. Und als die Vernichtung der Rolle eine neue Niederschrift erfordert, findet sich noch mancherlei hinzuzufügen, was früher übergangen war. Das zeigt uns, wie wenig auf wörtliche Wiedergabe der mündlichen Rede ankam. Mit der Niederschrift betraut Jeremia einen ihm ergebenen Schriftkundigen aus vornehmer Familie (vgl. 36, 4 mit 51, 59 und 32, 12)[1]). Baruch aber wird durch diese Hilfeleistung von Anfang an in des Propheten Schicksale verwickelt und bleibt auch fernerhin dauernd in seiner Nähe (32, 12ff. 43, 3ff. Kap. 45). Damit ist die Möglichkeit einer zuverlässigen Berichterstattung von zweiter Hand, mit dem »Er« des Propheten, gegeben, und in der Tat begegnen wir dieser gleich in dem Stücke selbst, dem wir diese Einsicht verdanken, in Kap. 36, das zweifellos von Baruch verfaſst ist. Auch für die gegenseitige Ergänzung der beiden Arten von Berichterstattung liegt in Kap. 26 neben Kap. 7 ein deutliches Beispiel vor, das bereits erwähnt wurde. Und anderseits darf man als selbstverständlich annehmen, daſs Jeremia von da an neue Weissagungen, die auf die Nachwelt kommen sollten, sofort seinem Genossen anvertraut haben wird; es wird also in dem erhalten gebliebenen Umfang auch an genaueren Wiedergaben aus gröſserer zeitlicher Nähe nicht fehlen.

So ergeben sich aus Kap. 36 von selbst die Gesichtspunkte, nach denen das Buch Jeremia, wie es uns überliefert ist, zu prüfen und zu schichten sein wird. Es gilt daraus zunächst die Urrolle vom fünften Jahre Jojakims auszuscheiden, sodann Nachträge zu ihr in der gleichen Einkleidung, weiter Baruchs selbständige

---

[1]) Stades Annahme, daß Jeremia für die Wiedergabe der Gottessprüche einer erneuten prophetischen Ekstase bedurfte, die als solche eigenes Schreiben unmöglich machte, läßt sich mit dem schlichten Wortlaut schwerlich vereinbaren und ist auch an sich nicht wahrscheinlich.

Berichterstattung. Es wird endlich zu untersuchen sein, was jenseits dieser zeitgenössischen Quellen liegt, und in welchem Verhältnis es zu jenen steht. Die wichtigsten Erkennungszeichen beruhen in den grundlegenden Gegensätzen: 1. prophetische Rede und erzählende Darstellung, 2. das berichterstattende »Ich« Jeremias (»So sprach Jahwe zu mir«, »da sagte ich« usw.) und seine Nennung und Einführung in der dritten Person (»Jeremia«, »der Prophet Jeremia«, »das Wort Jahwes, das an Jeremia erging« usw.).

In der Tat zerlegt sich nach diesen beiden Merkmalen das Buch Jeremia im groben sofort in zwei Hälften, deren erste Kap. 1—25, die zweite Kap. 26—52 umfaſst. Die erste enthält Reden mit dem Ich, die zweite Erzählungen mit dem Er Jeremias, beides natürlich, was die überwiegende Masse angeht. Wir werden danach in der Hauptsache den ersten Teil Jeremia, den zweiten Baruch zuzuschreiben haben. Ausnahmen sind in der zweiten Hälfte häufiger als in der ersten; auch überschneiden sich die beiden Merkmale nicht selten, so daſs sich der Erzählung das Ich, der prophetischen Rede das Er zugesellt. Gehn wir solchen Ausnahmen nach, so zeigt sich bald, daſs viele von ihnen auf Überarbeitung, wenn nicht gar auf bloſsen Textschicksalen beruhen. So lautet die Überschrift von Kap. 11: »Das Wort, das an J e r e m i a von Jahwe erging«; aber V. 5. 6. 9 bringen das »Ich«: »Da sprach i c h«, »da sprach Jahwe zu m i r«, und dementsprechend muſs einst auch die Überschrift gelautet haben. Dasselbe gilt von Kap. 14 (vgl. V. 1 mit 11. 13. 14)[1], Kap. 18 (vgl. V. 1 mit 3. 5)[2], Kap. 25 (vgl. V. 1. 2 mit V. 3. 15. 17)[3]. Überall gebührt dem Ich der Vorrang. Es ist nicht wahrscheinlich, ja es ist so gut wie ausgeschlossen, daſs es jemals nachträglich eingefügt wäre, während es sehr nahe liegt, daſs es bei dem geringsten Eingriff dem Er weichen muſste. In Kap. 19, 1 wird nach den alten Übersetzungen und einer gröſseren Zahl von Handschriften dem »So sprach Jahwe« ein »z u m i r« hinzuzufügen sein; deutlich beginnt mit V. 14 die im »Er« gehaltene Ergänzung Baruchs, die bis 20, 6 reicht und in

---

[1]) Wenn nicht V. 1—10 ein späterer Zusatz ist.

[2]) Siehe unten S. 146 Anm. 2.

[3]) Deutlich beginnt Jeremias Diktat erst mit V. 3, der neue Kopf mit der genauen Datierung stammt frühestens von Baruch.

21, 1—10 noch einen Nachtrag erhält[1]). Und endlich wird auch ohne Textzeugen in dem einzigen »Jeremia« von 7, 1 spätere Änderung zu sehen sein, zumal gerade dieses Stück sein selbständiges erzählendes Seitenstück von Baruchs Hand in Gestalt von Kap. 26 erhalten hat.

Das Stück in Kap. 19, das wir für Jeremia wiedergewonnen haben, ordnet sich freilich trotz des Ich den erzählenden Stücken bei; aber darin steht es nicht allein, sondern hat in Kap. 13. 18. 24 ebenbürtige Seitenstücke. Die Gottesbotschaften an Jeremia bestanden eben nicht immer nur in Worten, sondern je und dann auch im Befehl zu Handlungen, die er in erzählende Form kleiden mufste, wenn er sie überliefern wollte. Solcher Art sind einige weitere Stücke von Baruch in seinen zweiten Teil übernommen worden, ohne dafs er, oder wer später noch die Stücke überarbeitete, das ursprüngliche »Ich« des Propheten ganz beseitigte. Wir finden es in 27, 2. 12. 16 gegen V. 1; nur die Zeitangabe ist von andrer Hand hinzugesetzt. In Kap. 28 steht es umgekehrt; V. 1 bringt das Ich gegen V. 5f. 10f. 12. 15. Mindestens bis V. 9 mufs ursprünglich Jeremia geredet haben; die unwürdige Behandlung seines Meisters wird Baruch von V. 10 an nachtragen. In 32, 6b—16 finden wir das Ich immer wieder gegenüber V. 1—6a, die deutlich eine erläuternde Einleitung über den Zeitpunkt des Ereignisses enthalten, und V. 26, wo das »Jeremia« ein Zeichen der starken Überarbeitung ist. In Kap. 35 endlich reden V. 3. 4. 5 mit Ich gegen V. 1. 12. 18; nur durch ganz äufserliche Überarbeitung ist hier das Er eingedrungen[2]). Dagegen haben wir in Kap. 26. 34. 36 Erzählungen, die kein Ich in sich schliefsen und mit Zuversicht als erzählende Nachträge von Baruchs Hand angesehen werden dürfen, das erste als Ergänzung zu Kap. 7, das zweite, weil es aus der Zeit stammt, wo Jeremia selbst nicht die Freiheit zu schriftstellerischer Tätigkeit genofs, Kap. 36 als Bericht des Schreibers über die Entstehung des Buchs.

Mit Kap. 37 aber beginnt ein geschlossener Abschnitt be-

---

[1]) Das jeremianische Stück selbst ist in noch späterer Zeit durch die Verse 3—9 vermehrt worden.

[2]) Etwas ausführlicher handelt über diese Dinge K. Budde, Das prophetische Schrifttum (Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 5), das zu allen Abschnitten, die von den Propheten handeln, mit Nutzen verglichen werden mag.

sonderer Art, der bis Kap. 44 reicht. Keine Spur mehr des Ich Jeremias, aber auch nicht mehr einzelne Auftritte aus des Propheten Wirken, sondern zusammenhängende Erzählung seiner Schicksale. Sie setzt ein mit dem Zeitpunkt (37, 11 ff.), wo er während der letzten Belagerung Jerusalems als Staatsverräter verhaftet wurde, und läuft weiter bis zur erzwungenen Auswanderung nach Ägypten und der traurigen Erfahrung, dafs seine Landsleute auch dort Götzendienst treiben und sich offen gegen sein prophetisches Wort auflehnen. Da bricht sie ganz plötzlich ab. Nicht ohne Schein hat man neuerdings vermutet, dafs Jeremias Märtyrertod durch die eigenen Volksgenossen, von dem die apokryphe Legende zu erzählen weiss, ursprünglich noch folgte und nur aus Scham später beseitigt worden ist. Wir haben es in diesem Abschnitt wieder mit einer Geschichtsquelle ersten Ranges zu tun, wie etwa in der Geschichte Davids, und da Baruch nach 43, 3 mit nach Ägypten ging, liegt es am nächsten, auch diesen Abschnitt ihm zuzuschreiben. Dafür spricht auch das ganz alleinstehende Kap. 45, nur fünf Verse in der Haltung von Kap. 26—36, d. h. ein Bericht über einen Zwischenfall aus Jeremias prophetischer Tätigkeit. Es ist ein Gotteswort, das Baruch persönlich von Jeremia erhielt, Zurechtweisung und Verheifsung für den Zagenden, als der Prophet ihn im vierten Jahre Jojakims zum ersten Mal in seinen Dienst zog. Dies Stück aus Baruchs Privatbesitz, das kostbare Vermächtnis des heimgegangenen Meisters und Freundes, gehörte einzig und allein an das Ende des von ihm verfafsten Werks, gleichsam als sein Schreiber-, sein Steinmetzzeichen, sein künstlerisches Monogramm. Es steht also hier unter der Voraussetzung ganz an seinem Platz, dafs auch die Geschichtserzählung von Baruch herrührt. Von allem Folgenden kann in der Tat nur ein kleines Stück noch beanspruchen, neben oder nach Kap. 45 an seiner Stelle zu sein.

Es handelt sich da zuerst um die Kapitel 46—51, eine grofse Reihe von Weissagungen gegen fremde Völker, acht von gewöhnlicher Durchschnittslänge, am Schlufs ein Riesenorakel gegen Babel, das in Kap. 50. 51 über 100 Verse umfafst. Solche Sammlungen von Weissagungen gegen fremde Völker sind uns nichts Neues; wir begegneten der gleichen Erscheinung im Buche Jesaja und fanden das älteste Vorbild dafür in dem Buche

Hesekiel[1]). Freilich steht in jenen beiden Fällen dieser Abschnitt nicht gegen Ende des Ganzen, sondern in der Mitte, d. i. dort zwischen den Unheils- und Heilsweissagungen. Das ist mindestens in einer Textgestalt, wahrscheinlich früher überhaupt, im Buche Jeremia nicht anders gewesen. Denn die griechische Übersetzung der Septuaginta bringt in der Tat alle diese Kapitel zwischen den beiden Hauptteilen des Buchs, Kap. 1—25 und Kap. 26—45. Sie passen dahin vortrefflich, ja Kap. 25, das die Vergeltung an Babel verheifst, ist zu ihrer Einleitung wie geschaffen und scheint, besonders in seinem zweiten Teile, zu diesem Zwecke später noch überarbeitet und zugestutzt zu sein, genau wie Jes. 11 mit Rücksicht auf Kap. 13—23[2]). Freilich gilt diese Stelle nur für Kap. 46—49, nicht für das Riesenorakel Kap. 50—51, das jetzt in LXX ebenfalls dorthin verschlagen ist. Seinen alten und echten Kern bilden die Verse 51, 59—64, das dritte und letzte Stück aus Baruchs Familienarchiv. Denn niemand anders als er kann berichten, wie Jeremia Baruchs Bruder Seraja, als er seinen König Zidkia in dessen viertem Jahr auf einer Reise an den Hof zu Babel begleitete, einen geheimen prophetischen Auftrag erteilte. Er soll dort eine Schriftrolle, auf die Jeremia — ohne Zweifel durch Baruchs Hand — die Weissagung von Babels Untergang geschrieben hat, in den Euphrat versenken; wie eine Mine soll sie dort ruhen, bis die Zeit kommt, wo das Wort zur Wirkung gelangt. Was auf dieser Rolle möchte gestanden haben, das hat ein später Schriftgelehrter, in sklavischer Anlehnung an alte Vorbilder, in Kap. 50. 51 nachzuschaffen gesucht. Echt ist nur jener kurze Bericht von Baruchs Hand, und der schliefst sich, wenn wir 50, 1—51, 58 streichen, Kap. 46—49 hinter Kap. 25 versetzen, von selbst an Kap. 45 an, also an das zweite Stück aus Baruchs persönlichem Besitz. Und bedenken wir, dafs Kap. 37—44, der biographische Abschnitt, erst später diese Stelle erhalten haben kann, so folgen von selbst Kap. 36. 45. 51, 59 ff., die drei Stücke aus Baruchs Familie, unmittelbar aufeinander. Nun aber erklärt sich auch die verschiedene Stelle, die die Kapitel 46—51 im hebräischen Text und in der LXX einnehmen. Dort hat das Riesenorakel gegen die Weltmacht Babel die

---

[1]) Vgl. oben S. 78—80.

[2]) Darauf muß es auch geschoben werden, daß die Sammlung jetzt in LXX in das Kap. 25 selbst, hinter V. 13, eingefügt ist.

Sammlung Kap. 46—49 aus der Mitte des Buchs zu sich an das Ende herangezogen, hier hat umgekehrt die Sammlung das Übergewicht behauptet. Mitten in ihren Bestand sind dort die Kapitel 50. 51 nachträglich eingehängt.

Auf die beiden Baruch-Stücke im engsten Sinne, insbesondere auf 51, 59—64, folgt nur noch Kap. 52, ein offenkundiger Anhang an das Buch Jeremia. Denn es ist nichts weiter als ein Abschnitt aus dem Schlufs des Buchs der Könige (II. Kön. 24, 18—20. 25, 1—21. 27—30), den man hier wiederholte, weil er zur Erläuterung der Geschichte Jeremias dienlich schien, obgleich der Prophet darin nicht einmal genannt wird. Dieser letzte Anhang bietet also ein schlagendes Seitenstück zu Jes. 36—39 aus II. Kön. 18—20[1]).

Als nächstälteren Bestand des Buchs gewinnen wir so die Folge: Kap. 1—25 Weissagungsreden mit dem Ich des Propheten, die Urrolle in sich schliefsend; Kap. 46—49 Weissagungsreden gegen fremde Völker, Jeremia in der dritten Person; Kap. 26—36 überwiegend Berichterstattung über Vorgänge aus dem Wirken des Propheten, von Baruch erzählt oder doch überarbeitet; Kap. 37—44 Leidensgeschichte Jeremias von Baruchs Hand; Kap. 45 und 51, 59—64 Nachträge aus dem Familienbesitz Baruchs. Sehen wir also von dem biographischen Abschnitt ab, so finden wir wieder drei Teile, deren mittlerer die Weissagungen gegen die Heiden enthält, genau wie bei Jesaja und dem Vorbild für die Redaktion beider Bücher, dem Buche Hesekiel. Dafs diese Anordnung von Jeremia selbst oder von Baruch herrühren sollte, ist ganz ausgeschlossen; denn sie ist, wie wir noch sehen werden, bei Hesekiel aus dem frischen Leben erwachsen und kann daher erst von dort auf die früheren Bücher übertragen sein. Wir sind deshalb von vornherein auf die Spuren späterer Überarbeitung und Vermehrung gefafst. Am klarsten liegen sie in den Weissagungen gegen fremde Völker zutage; ihr Bündel kommt einfach der Forderung später Zeiten in Israel entgegen, der man so oder so zu genügen bestrebt war. Wiederholt hat man ihren ganzen Umfang Jeremia abgesprochen, der andre Dinge zu tun gehabt, als gegen auswärtige Völker zu weissagen. Aber hat er sich in Kap. 25 und 51, 59 ff. gegen Babel ge-

---

[1]) Vgl. oben S. 77 f.

wendet, so kann man ihm auch nicht verwehren, je nach den Umständen gegen die Nachbarn aufzutreten. Und wie wir in Jes. 13—23 einen alten, echten Kern anerkennen mufsten, so ist es auch hier am wahrscheinlichsten, dafs die Neubildungen an einigen echten Stücken, die sich vorfanden, angeschlossen sind. Mit Recht sucht Giesebrecht solche echte Grundlage am ersten in den Stücken gegen Philistäa und Edom.

Ein Wunder wäre es aber ferner, wenn das Vorbild Hesekiels nicht auch den dritten Abschnitt beeinflufst hätte, so dafs dort ebenso wie in den Büchern Hesekiel und Jesaja die freundlichen Aussagen über Israel zusammengetragen wären. Das ist in der Tat geschehen. Den festen Kern bildet Kap. 32, ursprünglich von Jeremia selbst erzählt, dann von Baruch eingeleitet und über ihn hinaus vermehrt. Es ist das herrliche, rührende Stück, wie Jeremia während der Belagerung, als alles verloren ist, er selbst ein hilfloser Gefangener, auf Gottes Geheifs von seinem Vetter Grundbesitz in der Heimat erwirbt, zum Zeichen dafür, dafs Israel doch noch eine Zukunft hat. Um dieses Stück ist in Kap. 30. 31. 33 alles zusammengeschlossen, was sich an tröstlichen Aussagen aus Jeremias Hinterlassenschaft herausheben liefs, und die Sehnsucht der Zeit der Redaktion liefs es dabei nicht bewenden, sondern spann diese erwünschten Stoffe nach Kräften weiter aus. Aber ein starker Grundstock, namentlich von Kap. 30 und 31, setzt sich aus echt jeremianischem Gut zusammen, nur dafs wir für die jetzige Stelle nicht einstehn können. Dafs die prophetische Rede hier, mitten in dem berichtenden zweiten Teil, so stark zur Geltung kommt, ist durch die Einsicht in den Hergang zugleich mit erklärt. Wie sehr man sich bewufst war, hier, mit Kap. 30, ein wesentlich Neues beginnen zu lassen, zeigt die Überschrift 30, 1—4, die zuerst das Heil im Gegensatz zum Unheil, dann Israel und Juda im Gegensatz zu den Heiden, die in dem mittleren Teil bedacht waren, scharf hervorhebt. Freilich schiebt sich jetzt zwischen den Mittelteil, die Weissagungen gegen die Heiden, und den Kern des Schlufsteils, die Heilsweissagungen Kap. 30—33, noch eine besondere Gruppe, die augenscheinlich ebenfalls aus sachlichen Gründen, um des gleichen Gegenstands willen, zusammengetragen ist. Denn es handelt sich in dem ganzen Umfang Kap. 26—29 — auch Kap. 26 gehört durchaus dazu (vgl. V. 7. 11. 16. 20 ff.) — um

Jeremias Kampf mit den falschen Propheten. Eher als bei der folgenden Gruppe mag man hier die Zusammenstellung auf Baruch selbst zurückführen, ohne damit spätere Vermehrung auszuschliefsen. Eben deshalb wird man sich in den Vorausgang dieser Stücke gefügt, sich vielleicht auch damit getröstet haben, dafs Kap. 29, der Trostbrief Jeremias an die Verbannten, einen guten Übergang zu Kap. 30 zu bilden schien. Auch den eigentümlich nachhinkenden Kapiteln 34 und 35 wird man darum ihren Platz gegönnt haben, weil sie eben bei Baruch auf Kap. 32 folgten. Und endlich steht Baruchs Rechenschaftsbericht in Kap. 36 einfach an der ihm gebührenden Stelle. Gehn wir aber über die Dreiteilung nach dem Muster Hesekiels auf Baruchs eigene Anordnung zurück, so dürfte sein zweiter Teil ausschliefslich aus berichtenden Stücken bestanden haben. Dafür bleiben uns Kap. 26—29. 32. 34—36, wahrscheinlich genau in der gleichen Reihenfolge.

Ist Baruchs Jeremia-Werk nachträglich so stark und vielfach überarbeitet worden, so können wir nicht voraussetzen, dafs der erste Teil, Kap. 1—25, Jeremias ursprüngliches Diktat nebst den Nachträgen aus späterer Zeit, davon sollte unberührt geblieben sein. Hat doch wohl Baruch selbst den im Ich Jeremias gehaltenen Grundstock der Kapitel 27. 28. 32. 35 aus jenem Teil herausgehoben, um ihn weiter ausgeführt dem zweiten einzuverleiben, und auch die jeremianische Grundlage der Heilsweissagungen in Kap. 30. 31 kann, wenn sie auch erst in späterer Zeit die Stelle gewechselt haben wird, kaum anderswoher stammen[1]). Ebensogut aber kann auch umgekehrt Späteres in den ersten Teil Eingang gefunden haben, wiederum zunächst durch Baruch selbst, wie wir das von der Ergänzung von Kap. 19, 1—13 gesehen haben, nicht minder aber auch durch die nachfolgenden Redaktionen. Längst hat man Kap. 10, 1—16 als späten, von Deuterojesaja abhängigen Einschub erkannt, und weiter die Rede über den Sabbat 17, 19—27[2]) als Einschub im Geiste der Zeit Nehemias.

---

[1]) Der alte Grundstock von Kap. 33 stammt, wie V. 1 zeigt, aus Baruchs Aufzeichnungen.

[2]) Hier wäre in der Überschrift »So sprach Jahwe zu mir« selbst das Ich Jeremias nachgeahmt; doch ist entweder mit LXX das »zu mir« zu streichen, oder der Satz gehört statt der falschen Überschrift 18, 1 (vgl. oben S. 140) vor 18, 2 ff.

Aber neuerdings ist die Untersuchung unter Anwendung feinerer Methoden weit eingehender fortgeführt worden, und noch heute erscheinen immer neue Beiträge dazu. Stade hat vornehmlich den Maſsstab des sinnvollen Zusammenhangs und der religionsgeschichtlichen Stufe angelegt, Duhm den neuen des Metrums hinzugefügt; Cornill und Giesebrecht sind in ihre Fuſsstapfen getreten. Es kann nicht die Aufgabe einer übersichtlichen Darstellung sein, diese Untersuchung ins einzelne durchzuführen; nur einige Winke dazu mögen hier ihre Stelle finden, besonders um zu weit gehende Zweifelsucht abzuwehren und Jeremias prophetische und litterarische Persönlichkeit gegen einseitige Verkleinerung zu schützen. Diese Gefahr liegt meines Erachtens in Duhms Aufstellungen. Alles, was von Jeremia selbst stammt, soll in Vierzeilern von abwechselnd drei und zwei Hebungen, also in Strophen von je zwei Klagliedversen [1]), geschrieben sein. Es ist nicht unwichtig, daſs Duhm eine Ausnahme gelten läſst, die in Prosa geschriebene Urgestalt des Briefs in Kap. 29. Warum sollte das die einzige sein, oder was sollte Jeremia gezwungen haben, sich überall sonst auf dichterische Form und gar auf ein einzelnes, ob auch noch so bezeichnendes, Maſs zu beschränken [2])? Die berichtenden Ich-Stücke, die sich nicht erfinden lieſsen, genügen zum Gegenbeweis. Ein Wechsel mit der Form, sogar in demselben gröſseren Zusammenhang, darf deshalb auch für Jeremia selbst nicht ausgeschlossen werden.

Auch die Persönlichkeit des Propheten engt Duhm zu sehr auf das Maſs des zarten, auf sich selbst zurückgezogenen Lyrikers, ja Idyllendichters, ein. Ohne Zweifel liegt darin, was Jeremias ursprüngliche Anlage betrifft, ein richtiger Kern [3]); aber daneben steht die immer wiederholte Klage des Propheten, daſs Jahwe ihn gegen Neigung und Willen zu einem Tun und Wirken zwinge, das weit über die Grenzen seiner natürlichen Begabung hinausgehe (Kap. 1, 1—7. 8, 21. 9, 16 ff. 13, 17. 14, 17 usw.). Das nimmt uns jedes Recht, sein echtes Werk mit einem so engen Maſs zu

---

[1]) Vgl. oben S. 21. 28.

[2]) Vgl. abweichende Lösungen der Frage bei C. H. Cornill, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia 1901, jetzt auch seinen Kommentar, Das Buch Jeremia erklärt, 1905, und Fr. Giesebrecht, Jeremias Metrik 1905.

[3]) Eine schöne, den Fehler der Einseitigkeit vermeidende Würdigung der Persönlichkeit Jeremias bietet Cornill 1905 a. a. O. S. XXII ff.

messen und danach zu beschneiden. Selbst daſs Jahwe ihn bei seiner Berufung gegen die Völker und Königreiche aufstellt (1, 9 f.), ist nicht als spätere Übertreibung zu streichen; vielmehr gipfelt darin nur der Widerstreit zwischen Neigung und Pflicht, in dem die Tragik seines Lebens beruht. Daſs endlich Jeremias hervorragende Gestalt die nachfolgenden Geschlechter vielfach beschäftigte und den Anhalt zu allerlei Sagen bot, liegt in der Natur der Sache und läſst sich schon aus II. Macc. 2, 1 ff. beweisen. Er war eben der einzige Vertreter des Willens Jahwes und des unbedingten Gehorsams gegen ihn, der der Nachwelt aus der Zeit des Zusammenbruchs bekannt blieb, und so muſste er allein allen Anforderungen genügt haben, die man in späterer Zeit an jenen Augenblick meinte stellen zu müssen. Aber die beste Probe darauf, daſs jene späten Legenden nicht rückwärts das kanonische Buch beeinfluſst haben, liegt gerade darin, daſs Jeremia in dem nach ihm benannten Buche bei und nach dem Sturz Jerusalems gar nichts tut, sondern lediglich leidet, daſs insbesondere auch die in II. Macc. 2 erzählte Mirakelgeschichte, wie überhaupt jederlei Spur von wunderbaren Vorgängen darin völlig fehlt. Was wirklich der Baruchausgabe des Buchs an Vermehrungen hinzugewachsen ist, stammt, von Kleinigkeiten abgesehen, sicherlich nicht, wie Duhm lehrt, aus den spätesten Zeiten, bis in den Anfang des letzten Jahrhunderts v. Chr., sondern aus den nächsten Jahrhunderten nach dem ersten Erscheinen[1]). Und so umfangreich diese Ergänzungen sein mögen — daſs von etwa 1350 Versen, die das Buch umfaſst, nur rund 280 auf Jeremia, 220 auf Baruch, die übrigen 850 auf späte und späteste Ergänzer fallen, ist eine groſse Übertreibung Duhms, die der Einseitigkeit seiner Maſsstäbe und seiner Kühnheit und Überempfindlichkeit in der Unterscheidung und Bestimmung der Zeitströmungen zur Last fällt.

Diese Bemühungen, mit wissenschaftlichen Mitteln den ursprünglichen Bestand des Buchs aus dem Ganzen herauszuschälen, finden auch an der Textgestalt der LXX, die bei diesem Buch besonders stark von der hebräischen abweicht, in der Hauptsache keine Stütze. Nicht weniger als ein rundes Achtel der Worte

---

[1]) So jetzt auch Cornill a. a. O. S. XLIV. Ich lege Wert darauf, daß der ganze Wortlaut dieses Abschnitts fertig vorlag, ehe sein Buch erschien, nicht um Urheberansprüche geltend zu machen, sondern des doppelten, unabhängigen Urteils wegen.

des hebräischen Textes werden im Griechischen nicht wiedergegeben[1]); aber das Minus verteilt sich in winzigen Kleinigkeiten auf das ganze Buch, und nur hie und da fehlen Verse oder gar ein ganzer Abschnitt, der gröfste und einschneidendste Kap. 33, 14—26. So hat es damit weit überwiegend nur die Textkritik, nicht die Litterargeschichte zu tun.

Einige bezeichnende Proben mögen gleichzeitig einen Eindruck von der schriftstellerischen Eigenart des Propheten geben und ein Beispiel für eine Behandlung der Texte, wie sie mir als richtig erscheint. Zuerst 9, 16—21:

Gebt acht und rufet die Klageweiber
Und lasset die weisen Frauen kommen,
Dafs sie eilends über uns den Wehruf erheben,
Dafs unsre Augen von Tränen fliefsen
Und unsre Wimpern von Wasser triefen:
Lauter Wehruf ertönt von Zion,
Wie sind wir verstört!
Ganz zuschanden, denn wir mufsten aus dem Land,
Man rifs ein unsre Wohnstatt!
Denn hört nur, ihr Weiber, Jahwes Wort,
Und euer Ohr fange auf das Wort seines Mundes,
Und lehret eure Töchter den Weheruf
Und ein Weib das andre das Klagelied:
Der Tod stieg ein in unsre Fenster,
Drang in die Paläste,
Um zu vertilgen das Kind von der Gasse,
Die Mannschaft vom Markt,
Die Leichen der Menschen fielen hin
Wie Dünger aufs Feld,
Wie die Halme hinter dem Schnitter,
Wo niemand aufliest[2]).

Ein persönliches Stück aus Kap. 20, 7 ff.:

Du betörtest mich, Jahwe, und ich liefs mich betören
Packtest mich und bliebst Sieger:
Nun dien' ich zum Gelächter unablässig,
Ein jeder spottet mein.

---

[1]) Etwa 2700 Worte, denen ein Plus der LXX von nur etwa 100 Worten gegenübersteht.

[2]) Jeder Versuch, auch die beiden Ankündigungen zu Klageliedversen zuzustutzen, ist vom Übel und ein Unrecht an dem Dichter. Das Wort »wie Dünger« zu beseitigen (Duhm, Cornill) halte ich für einen Fehler, da die Menschen nicht auf dem Feld, sondern auf Gassen und Märkten gefallen sind; zugleich sehe ich darin keine Verschönerung, sondern einen Verlust an dichterischer Wirkung.

Denn so oft ich rede, mufs ich schrein
Um Frevel und Gewalt;
Denn dein Wort ist mir geworden zur Schmach,
Unablässig zum Hohn.
Und sag' ich: Ich will sein nicht mehr denken,
Nicht reden in seinem Namen,
So wird es wie glühendes Feuer,
Gebannt in mein Gebein,
Und [ich] werde müde es auszuhalten,
Nicht kann ich's ertragen.

Noch ehe Jerusalem gefallen war, fanden Jeremias Reden ein Echo, das von Babel herübertönte. König Jojakims ägyptische Politik hatte Juda ins Unglück gestürzt. Nachdem er 602 Vasall Babylons geworden, war er 599 wieder abgefallen. Ehe das Heer der Chaldäer heranrückte, war er selbst gestorben; sein Sohn Jojachin aber, erst achtzehn Jahre alt, hatte Jerusalem nach kurzer Belagerung im Jahre 597 übergeben müssen. An seine Stelle trat sein Oheim Ṣidḳia; er selbst mufste in die Verbannung nach Babel wandern. Mit ihm traf eine grofse Schar das gleiche Los; alles, was Namen und Ansehen oder gefährlich erscheinendes Können besafs, 8000 Männer nach der geringsten Angabe (II. Kön. 24, 16 gegen V. 14), wurde nach Babel fortgeführt. Unter ihnen war auch der Priestersohn — ob er selbst schon als Priester tätig gewesen war, wissen wir nicht — Hesekiel[1]) ben Busî. Im fünften Jahr nach der Fortführung, die für ihn zum Anfang einer neuen Zeitrechnung wird, im dreifsigsten Jahr seines Lebens[2]), empfängt er die Berufung zum Propheten, und über 20 Jahre, bis 571 v. Chr. (vgl. 29, 17), hat er seines Amts gewaltet.

In Hesekiel trägt gleichsam das Priestertum dem Propheten-

---

[1]) Jĕḥeskēl lautet der hebräische Name, Iĕsĕkiēl die griechische, Ezechiel die lateinische Umschreibung.

[2]) Nur dies kann Hes. 1, 1 gemeint sein; man wird »meines Lebens« hinter »im dreißigsten Jahr« ergänzen müssen. Überschrift und Einleitung des Buchs ist jetzt in Unordnung geraten. Die Überschrift von fremder Hand bildet V. 3 in der Gestalt: »Das Wort Jahwes, das gelangte an Hesekiel, den Sohn Busis, des Priesters, im Land der Chaldäer am Fluß Kebār; dort kam die Hand Jahwes über ihn.« Dann beginnt Hesekiels Niederschrift mit 1a. 2b. 1b. 4 ff. »Es geschah im dreißigsten Jahr [meines Lebens], im vierten, am fünften des Monats — es war das fünfte Jahr der Fortführung König Jojachins — als ich unter den Verbannten am Fluß Kebar war, da öffnete sich der Himmel, und ich sah göttliche Gesichte. Und zwar sah ich dies usw.«

tum den schuldigen Dank ab. Hatten im Deuteronomium die Propheten die Sache der jerusalemischen Priesterschaft geführt, so wird hier der jerusalemische Priester zum Propheten: beide freilich, ohne ihre Herkunft zu verleugnen. Jeder Zoll der Gestalt Hesekiels verrät den Priester; Inhalt, Form und Abzielung seiner ganzen prophetischen Tätigkeit weist auf seinen Priesterberuf hin. Die Welt ist ihm nur erschaffen zu Gottes Ehre, ist gleichsam ein einziger grofser Tempel, in dem alles lediglich zu Gottes Verherrlichung geschieht, »um seines Namens willen«; auch alle Geschicke Israels, sei es Unheil oder Heil, dienen keinem andern Zweck. Der Verkehr Hesekiels mit seinem Gott ist der des Priesters im Tempel; auf sein Angesicht niedergeworfen, empfängt er seines Gottes Weisungen und gibt sie weiter, an wen sie bestimmt sind. Seine Gesichte sind beherrscht von dem Anschauungskreise, der ihn als Priester umgibt; die Sinnbilder, mit denen der Tempel geziert ist, die Fahrstühle, die beim Opferdienst benutzt werden, wachsen ihm zusammen zu dem Kerubwagen, auf dem Jahwe durch die Lüfte fährt. Sinnbildliche Handlungen aller Art sind bei keinem Propheten so häufig wie bei ihm. Während ein Jeremia seine Bildersprache aus der freien Gotteswelt zu nehmen gewohnt ist, drängt sich Hesekiel überall das Getriebe einer gesteigerten, ja überfeinerten Kultur vor das geistige Auge. Und während der neue Bund eines Jeremia den Menschen ins Herz geschrieben sein soll und wahre Herzensfrömmigkeit des Einzelnen das selige Endziel bildet, mufs bei Hesekiel das Heil in Gestalt eines aufs feinste durchgebildeten Priesterstaats hereinbrechen, dessen einziger Zweck wieder der rechte Gottesdienst ist. So bietet Hesekiel auch als Schriftsteller das Bild einer etwas massiven, grellfarbigen Sinnlichkeit, nichts weniger als trocken, aber weit entfernt ebenso von der zarten, duftigen Schönheit eines Jeremia wie von der machtvollen Erhabenheit eines Jesaja.

Als Schriftsteller — denn er ist in der Tat der erste Prophet, der den Namen für den ganzen Umfang seines Wirkens verdient. Was ihn zum Schriftsteller machte, ist sachlich zweifellos ebenso der Unglaube wie bei den früheren Propheten. Dafs er den reichlich zu kosten bekam, ersehen wir nicht nur aus einem besonderen Abschnitt, Kap. 33, 30 ff., sondern von Anfang an in den Gottessprüchen, die er erhält, vgl. 2, 3 ff. 3, 7 ff.

27 usw. Aber nicht nur wird er darauf nach den Erfahrungen seiner Vorgänger von vornherein gefafst gewesen sein und darum zur Schrift gegriffen haben: auch seine ganze methodische Anlage wies ihn darauf hin. Sein ganzes Buch ist im Ich des Propheten gehalten; es gibt davon selbst in dem schlecht erhaltenen Text, der uns vorliegt, nicht eine einzige Ausnahme[1]). Und während im Buch Jeremia die Datierung der einzelnen Stücke erst da anfängt, wo er die Berichterstattung niederlegt und Baruch statt seiner das Wort führt, datiert Hesekiel selbst aufs gewissenhafteste, und seine Zeitangaben schreiten so regelmäfsig fort, dafs wir daraus erkennen, wie er seine Offenbarungen von Anfang an gebucht hat und so sein Buch mit den Offenbarungen fortschritt und anwuchs[2]). Aber nicht lediglich der Zeit nach hat Hesekiel sein Buch geordnet; ungezwungen ergab sich gleichzeitig eine Sachordnung. Die ganze erste Hälfte des Buchs ist mit Unheilsweissagungen gefüllt; es gilt der Ankündigung und Rechtfertigung der Einnahme Jerusalems durch die Chaldäer. Am Tage, da sich der Ring der Belagerung um Jerusalem legt, dem 10. des 10. Monats im 9. Jahre (vgl. 24, 1 mit II. Kön. 25, 1), erhält Hesekiel sein letztes Orakel dieses Inhalts und verstummt dann, bis ihm am Tage vor dem Eintreffen des Unglücksboten von Jerusalem, fast volle zwei Jahre später, der Mund endgültig wieder geöffnet wird[3]). In dieser Zeit des Stummseins und des

---

[1]) In 24, 24 nennt Jahwe, nicht der Verfasser, Hesekiels Namen; 1, 3 bildet, wie wir sahen, die Buchüberschrift, den einzigen Zusatz von fremder Hand.

[2]) Hier die vorhandenen Zeitangaben: 1, 1 f.: 5. 4. V; 8, 1: 5. 5. VI; 20, 1: 10. 5. VII; 24, 1: 10. 10. IX; 26, 1: 1. 6. XI; 29, 1: 12. 10. X; V. 17: 1. 1. XXVII; 30, 20: 7. 1. XI; 31, 1: 1. 3. XI; 32, 1: 1. 12. XI; V. 17: 15. 1. XII; 33, 21: 5. 10. XII; 40, 1: 10. 1. XXV. Man bemerkt den einzigen Rückschritt in 29, 1, nebst 30, 20. 31, 1, die alle hinter 26, 1 zurückweichen, und die späteste von allen Zeitangaben findet sich in 29, 17. Die letztere Abweichung kennzeichnet einen späteren berichtigenden Nachtrag zu 29, 1 ff., ohne Zweifel von des Propheten Hand; es ist der letzte Spruch, den wir von ihm besitzen, in das fertige Buch eingefügt. Der Rückschritt in Kap. 29—31 erklärt sich aus nachträglicher Versetzung; man hat die Kapitel, die von Ägypten handeln (29—31. 32), beisammen haben wollen. Aber noch ein Rückschritt ist durch Verbesserung einzuführen, das elfte Jahr statt des zwölften in 33, 21, da Jerusalem im elften Jahr der Fortführung Jojachins fiel. Hier haben Sachgründe den kleinen Rückschritt veranlaßt, falsche Folgerichtigkeit die Änderung in das zwölfte Jahr.

[3]) Es handelt sich hier wie anderwärts bei Hesekiel um schwere pathologische, kataleptische Zustände, um deren Erklärung sich Aug. Klostermann (Theol. Studien und Kritiken 1877) verdient gemacht hat.

angstvollen Wartens ergeht sich der Prophet nur in Orakeln gegen fremde Völker. Schon ihrem Gegenstand nach waren diese lediglich für die Schrift bestimmt, während die meisten Reden über Israel sicher zunächst mündlich vorgetragen wurden, wie denn oft genug eine Zuhörerschaft bezeugt oder doch vorausgesetzt wird. Auch durch eine sorgfältige künstlerische Form zeichnet sich dieser zweite Teil (Kap. 25—32) vielfach vor den übrigen Stücken aus; besonders von dem Klagliedvers ist ausgiebige Anwendung gemacht.

Der dritte und letzte Abschnitt in Hesekiels Wirken beginnt mit dem Eintreffen der Kunde von dem Fall Jerusalems (33, 21). Mit ihr schlägt es in das Gegenteil seines bisherigen Inhalts um [1]). Nachdem das Schlimmste sich erfüllt hat, wird Hesekiel zum Heilspropheten, der nur die Wiederherstellung und selige Zukunft seines Volks zu verkünden hat. Das geschieht zuerst im dritten Teil, Kap. 33—39, in staffelweise sich überhöhenden Reden, in denen sich gleichsam die einzelnen Aufzüge des Schauspiels, nämlich der Wiederherstellung und der Behauptung eines selbständigen Israel abwickeln. Dann aber folgt im vierten und letzten Teil, Kap. 40—48, der wieder als rein schriftstellerisches Erzeugnis begriffen sein will, in einer langen Reihe von Gesichten das Staatsgrundgesetz, die Verfassungsurkunde des neuen Israel, die grandioseste Utopie eines vollkommenen, gegen allen Wechsel gesicherten Gottesstaats. Sie läſst gerade darum alle ihre Nachfolger an Kühnheit weit hinter sich, weil das neue Reich sich nicht in unmeſsbaren Himmelsfernen erheben soll, sondern auf denselben Bergen Kanaans, auf denen das alte gestanden hat. Mit dem Stabe des Feldmessers wird es in die nüchterne Wirklichkeit seiner Oberfläche eingezeichnet; ob Berg und Tal sich dagegen sträuben, kommt gar nicht in Betracht. Man sollte meinen, das stolze Gebäude hätte als müſsiges Hirngespinst verfliegen müssen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Aber das ist keineswegs der Fall, vielmehr wurde das Idealgesetz des Verzückten in groſsen Hauptsachen die Grundlage der endgültigen nachexilischen Gesetzgebung Israels und der Geist Hesekiels dadurch maſsgebend für das Judentum aller Zeiten. Als Priester blieb eben Hesekiel trotz

[1]) Vorauf geht in 33, 1 ff. nur eine erneute grundsätzliche Belehrung über den Beruf des Propheten, vgl. 3, 16—21 und Kap. 18.

aller visionären Jenseitigkeit stets Mann der Praxis. Für die Abzüge an seinen Visionen sorgte Gottes Ratschlufs in der Geschichte. Israel erhielt nicht sein ganzes Land wieder; es wurde nicht selbständig und Sieger über die gesamte Heidenwelt; seine Berge wurden nicht mit wunderbarer Fruchtbarkeit gesegnet; Täler und Klüfte nicht ausgefüllt und geebnet. Aber unter der Fremdherrschaft erstand die auf den Tempeldienst in Jerusalem gegründete Gemeinde, zusammengehalten durch das *opus operatum* der priesterlichen Handlungen und durch die starre Absperrung von der Heidenwelt, die nun an den Einzelnen statt an dem geschlossenen Volk und Land durchgeführt wurde. Die Zupassung des Gesetzes Hesekiels auf die nachexilische Wirklichkeit vollzogen die Priesterschulen in Babylonien während des Jahrhunderts, das auf Hesekiel folgte, und in ihrer Fassung wurde Hesekiels System vier Geschlechter nach seinen Gesichten zum Grundgesetz Israels für alle Folgezeit.

Wir haben bisher nur ein ideales Bild des Buches Hesekiel gezeichnet, so wie es aus seiner Hand hervorging, bei seinem Tode vermutlich von ihm hinterlassen und, nur um die Überschrift[1]) vermehrt, bald darauf herausgegeben wurde. Die Wirklichkeit entspricht dem nicht mehr völlig. Zunächst ist Hesekiels Buch in ziemlich verwahrlostem Text überliefert, der an Verderbnissen wohl noch reicher ist als der der Bücher Samuel. Freilich will auch hier eine glückliche Fügung, dafs die LXX einen viel besseren Text zugrunde gelegt hat, so dafs sich durch immer wiederholte Nachprüfung eine gründliche Herstellung hat ermöglichen lassen. Aber die Veränderungen des von dem Propheten selbst hinterlassenen Buchs greifen doch weiter als solche unwillkürliche Textschicksale[2]). Der regelmäfsige Fortschritt der Zeitangaben in den Überschriften zwingt zunächst zu der Annahme, dafs die undatierten Stücke der Zeit nach zwischen das nächstvorhergehende und nachfolgende datierte Stück fallen werden. Mufs sofort der grofse Zwischenraum zwischen den beiden Zeitangaben in 8, 1 und 20, 1 auffallen, so finden sich in der Tat gerade hier, wenn auch nicht nur hier,

---

[1]) 1, 3 im ursprünglichen Wortlaut, vgl. oben S. 150.

[2]) Die gründlichste Untersuchung dieser Erscheinungen verdanken wir nach dem Vorgang anderer R. Kraetzschmar in seinem Kommentar, Göttingen 1900.

eine Reihe von Stücken, die zeitlich keineswegs dahin gehören, sondern aus einer viel späteren Zeit, nach der Zerstörung Jerusalems, zu stammen scheinen. Nun ist uns dergleichen ja auch in bezeichneten Stücken bereits begegnet, denn 29, 17 ff. ist ein Anhang an 29, 1—16 aus viel späterer Zeit; aber zugleich haben wir allen Grund anzunehmen, daſs Hesekiel selbst ihn hier angefügt hat. Dieselbe Annahme liegt nahe für 17, 22—24 als tröstliche Ergänzung zu 17, 1 ff. und 21, 33—37 als nachdrückliche spätere Bestätigung des Drohorakels gegen Ammon in V. 25. Auch Kap. 19, das Klagelied über Joahas und Zedekia, könnte recht wohl von Hesekiel selbst nachträglich als Ergänzung an die ähnliche Parabel Kap. 17 angefügt sein. In allen diesen Fällen bleibt die Frage offen, ob er selbst die Datierung unterlieſs, oder ob sie später beseitigt wurde — vielleicht auch am Anfang des älteren Stücks — um den Schein des ununterbrochenen Fortschritts zu wahren.

Aber nicht alle Unterbrechungen der zeitlichen Folge werden sich so erklären lassen; vielmehr wird für andre doch wohl an spätere Hand zu denken sein, und auch der Anlaſs dazu läſst sich vermuten. Wir fanden neben der Zeitfolge in unserm Buch auch eine Sachordnung, die von dem natürlichen Verlauf der Ereignisse bedingt ist. Im ersten Abschnitt seiner prophetischen Tätigkeit tritt Hesekiel naturgemäſs als Strafprediger, im letzten, von Kap. 33 an, als Verkündiger einer besseren Zukunft auf. Nun scheint es, daſs eine nachhesekielische Redaktion diesen naturgemäſsen, aber doch nur für das Groſse und Ganze gültigen Umschlag noch entschiedener wünschte hervortreten zu lassen und deshalb Stücke von düsterer Färbung, wie sie doch im Rückblick auf die Vergangenheit sehr wohl auch in späterer Zeit mit unterlaufen konnten, aus dem dritten Teil in den ersten zurückversetzte. Das dürfte für die Kapitel 13 und 14, das Strafgericht über die falschen Propheten, gelten; nicht minder für Kap. 16, das Seitenstück zu Kap. 23, aber mit einem tröstlichen Ausgang, der nur *nach* 586 möglich ist.

Überwiegend für kleinere Unebenheiten ist ein dritter Erklärungsgrund heranzuziehen. Der Text des Buchs dehnt sich öfter zu Längen und Breiten, die sich aus der feierlich-umständlichen Redeweise Hesekiels nicht ausreichend erklären lassen, sondern geradezu den Eindruck von Wiederholungen, von Parallel-

texten zu kleineren oder gröſseren Absätzen in der Nachbarschaft machen. Die Erklärung dafür hat Kraetzschmar in der redaktionellen Vereinigung zweier erheblich voneinander abweichender Ausgaben des Buches gesucht. Er irrt, wenn er für eine der beiden Ausgaben annimmt, daſs sie von Hesekiel in der dritten Person gesprochen habe; aber die Beobachtung als solche wird damit nicht umgestoſsen. Bei der freien Behandlung überlieferter Texte, wie sie im Altertum üblich war, kann das von Hesekiel selbst verfaſste und geordnete Buch schon verhältnismäſsig bald nach seinem Tode in ziemlich verschiedenen Fassungen im Umlauf gewesen sein, und recht wohl konnte in den Kreisen der Schriftgelehrten der Wunsch auftauchen, aus diesen eine einheitliche, nunmehr maſsgebende Textgestalt zu gewinnen. Daſs dabei in Zweifelfällen lieber des Guten zu viel als zu wenig getan wurde und so vielfach bloſse Wahllesarten nebeneinander in den Text gerieten, versteht sich ganz von selbst. Hier und da mag aber auch ein gröſserer Abschnitt in abweichender Fassung nicht mit seinem Zwillingsbruder verarbeitet, sondern an andrer Stelle untergestopft sein. Das scheint am ersten von 3, 16b—21 und Kap. 18 neben Kap. 33 zu gelten.

Natürlich können positive Lösungsversuche für alle diese Erscheinungen nur mit der gröſsten Vorsicht dargeboten werden. Aber so viel darf man jedenfalls sagen, daſs alle Schwierigkeiten, die sich finden, mit der Abfassung des Buchs durch den Propheten selbst, der sich durch sein Ich von Anfang bis zu Ende bezeugt, durchaus vereinbar sind. Dafür spricht endlich noch laut die Tatsache, daſs eigentlich unechte Stücke, Einschaltungen von fremder Hand, im ganzen Buche sich überhaupt nicht finden, eine im prophetischen Schrifttum sonst fast unerhörte Tatsache. Es muſs vielmehr als sicher gelten, daſs das Buch Hesekiel von allen Prophetenbüchern zuerst fertig redigiert vorlag und bei der umfassenden Tätigkeit der Redaktoren an den übrigen Büchern geradezu als Vorlage diente.

Noch einen dritten groſsen Propheten sah das chaldäische Zeitalter noch gerade vor Toresschluſs, auf der Schwelle schon des nachfolgenden persischen; aber wir kennen seinen Namen nicht; bloſs nach dem Unterschlupf, den sein Buch durch Redaktorenhand ge-

funden hat, bezeichnen wir ihn als Deuterojesaja, den zweiten Jesaja. Das Buch Jesaja ist eben nicht nur durch Anhänge vermehrt, wie die meisten übrigen Prophetenbücher, sondern es schliefst, was uns sonst nicht begegnet, geradezu zwei Bücher in sich, also, wenn man den Namen aus 1, 1 als Generalnenner brauchen will, zwei Jesajas. Denn dafs Jes. 1—35 einst das ganze Buch bildeten, beweist mit durchschlagender Sicherheit der Anhang Kap. 36—39, der bis auf das später eingeschobene Danklied Hiskias (38, 9—20) aus II. Kön. 18, 13—20, 19 herübergenommen ist. Der entsprechende Abschnitt Jer. 52 bildet noch heute den Abschlufs des Buchs Jeremia, und so mufs es einst auch hier gewesen sein. Sollten Kap. 40—66 als weitere Orakel des Propheten Jesaja gelten, so wären sie sicherlich vor, nicht hinter Kap. 36 – 39 eingeschoben worden. Es handelt sich also vielmehr um ein ganz neues Buch, nur dafs ihm die neue Überschrift fehlt, sei es, dafs es von jeher namenlos überliefert war, oder dafs sie früher oder später verloren gegangen ist. Man sollte davon nicht so viel Aufhebens machen, wie man es zu tun pflegt, stehn doch auch die Bücher Jona, Haggai, Sacharja im Zusammenhang der kleinen Propheten ohne jede Überschrift da. Und in der Tat handelt es sich wohl um eine harmlose Aneinanderreihung ganz ähnlicher Art wie bei dem Zwölfprophetenbuch. Man weifs, dafs dies überall in der jüdischen Überlieferung als ein einziges gezählt wird; selbst in des Siraciden Loblied auf die Männer der Vorzeit sind die Zwölf keine Einzelpersonen, sondern erhalten nur ein Gesamtlob (Jes. Sir. 49, 10). Der Grund dafür ist sicherlich kein andrer, als dafs man sie ausnahmslos auf eine einzige Buchrolle schrieb, und wiederum geschah dies wegen ihres geringen Umfangs, weil sie nur, wenn man sie alle zusammen nahm, annähernd so viel Raum ausfüllten, wie jedes der ältesten Prophetenbücher, Hesekiel und Jeremia. Man überzeuge sich davon an jeder beliebigen Textausgabe; das Verhältnis von Jeremia zu Hesekiel zu dem Gesamtumfang der kleinen Propheten ist ziemlich genau das von 24 : 21 : 17. Nun nahm der besten Überlieferung nach das Buch Jesaja ursprünglich nicht die erste Stelle unter den Propheten ein, sondern es folgte auf Jeremia und Hesekiel und stand unmittelbar vor den kleinen Propheten [1]).

---

[1]) Vgl. K. Budde, Der Kanon des Alten Testaments, S. 3 f.

Dem entspricht auch sein Umfang, der in jene Reihe von Verhältniszahlen mit der Ziffer 19 eintreten würde, so daſs, wenn man Jesaja hinter Hesekiel einfügt, die Abnahme eine ganz regelmäſsige wird. Man wird daher die beiden Bücher von mittlerem Umfang, Jesaja und Deuterojesaja (Verhältniszahlen 11 und 8), hinter Hesekiel eingereiht, aber auf eine Rolle geschrieben haben, deren Umfang sich dann wieder harmonisch in die abnehmende Folge der Prophetenrollen einfügte. Hätte man jedem von ihnen eine besondere Rolle zugeteilt, so wäre diese Folge höchst störend unterbrochen worden; ebensowenig aber lieſsen sich die beiden Bücher den kleinen Propheten anschlieſsen, von denen die gröſsten Abschnitte, Sacharja und Hosea, die Verhältniszahlen 4 und 3 noch nicht ganz erreichen. Wir haben danach einfach nicht nur zwischen Groſsen und Kleinen Propheten, sondern zwischen Groſsen (zwei), Mittleren (zwei in einem Buche) und Kleinen (zwölf in einem Buche) zu unterscheiden. Daſs den Sammlern dies Verfahren noch durch andre Beobachtungen oder Meinungen erleichtert worden ist — etwa dadurch, daſs der Schluſs des ersten Jesaja Jes. 39 mit dem König von Babel zu tun hat und die Wegführung nach Babel weissagt — soll damit keineswegs ausgeschlossen werden; aber entscheidend wird die rein äuſserliche Wirkung der Massenverhältnisse gewesen sein. Man darf also sagen, nicht der Gelehrte, sondern der Buchbinder habe dabei das letzte Wort gehabt. Daſs dann auf die Dauer die beiden Bücher nicht mehr voneinandergehalten, sondern demselben Verfasser zugeschrieben wurden, versteht sich ganz von selbst, läſst sich auch durch Seitenstücke aus dem übrigen prophetischen Schrifttum hinlänglich erläutern und belegen. Hat man doch selbst für die Rolle der Zwölf eine einheitliche Verfasserschaft in den »Männern der Groſsen Versammlung« (gewöhnlich irrig »Synagoge«) ausgemittelt[1]). Und innerhalb der Zwölf sind die Kapitel Sach. 9—14, die immerhin Überschriften besitzen, Sacharja zugeschrieben worden, weil sie keinen neuen Verfasser nennen, während umgekehrt die letzten drei Kapitel wahrscheinlich nur deshalb von dem gleichen Schicksal verschont geblieben sind, weil ein Späterer dem namenlosen Büchlein aus Mal. 3, 1 den Verfassernamen Maleachi erschloſs und in 1, 1 ein-

---

[1]) Vgl. K. Budde, ‚Der Kanon des Alten Testaments S. 23 f. 27 f.

fügte. Ganz ebenso galt bei den Juden, wie auch Origenes und Hieronymus bezeugen, die Regel, dafs alle unbenannten Psalmen dem Verfasser des nächstvorhergehenden benannten Psalms zuzurechnen seien. Manchem mag es scheinen, dafs schon zu viel Raum auf eine so rein äufserliche Frage verwendet sei; aber wenn man noch heute in weiten Kreisen in der Ablösung der Kapitel 40—66 von dem Buche Jesaja eitel Unglauben sieht, dürfte es nicht überflüssig sein, die höchst nüchterne Wirklichkeit darzulegen.

Das Buch, dem wir so seine ursprüngliche Selbständigkeit zurückgegeben haben, weist sich in seinem Hauptbestand leicht und zweifellos seine geschichtliche Stelle an, nämlich knappe zweihundert Jahre nach dem ersten Auftreten Jesajas. Israel befindet sich seit langer Zeit in der Verbannung, und zwar in Babylonien[1]; Jerusalem, der Tempel, die Städte Judas liegen in Trümmern[2]; aber Jahwe hat schon in Cyrus[3] den Helfer erweckt, der Babylon erobern[4], Israel in die Heimat entlassen, Jerusalem, den Tempel, die Städte Judas wieder aufbauen wird[5]. Die geschichtliche Lage ist vollkommen klar; es bedurfte dafür nicht erst des Namens Cyrus (Koresch), wenn der auch besser als alles andre zeigt, wie unbefangen der Verfasser aus der Zeit für die Zeit geredet hat. Babel ist noch nicht eingenommen — das verweist mit Sicherheit vor das Jahr 538; Cyrus hat schon grofse Fortschritte gemacht, namentlich in den Küstengebieten des fernen Westens — das verweist hinter den Sturz des lydischen Reichs im Jahre 546, und gewifs stehn die Reden diesem Anfangspunkt näher als dem unteren Ende des offen stehenden Zeitabschnitts. Etwa ein Vierteljahrhundert nach Hesekiels Ausgang hat der unbekannte Prophet geschrieben; sicher auch wie jener in Babylonien, da er zu den Verbannten redet und die dortigen Verhältnisse ihm greifbar zur Hand liegen, während die Züge seiner Zeichnung um so duftiger, phantastischer, idealer werden, je näher er dem Heiligen Lande kommt.

Weniger noch als Hesekiel wird »der grofse Ungenannte« ein Prophet im alten Sinne, d. h. öffentlicher Redner und Prediger

---

[1]) 42, 22 ff. 43, 14. 47, 1. 5. 48, 14. 20.

[2]) 51, 3. 52, 2. 44, 26 ff.

[3]) 41, 25. 44, 26 ff. 45, 1.

[4]) 45, 1 ff. Kap. 46. 47 usw.

[5]) 40, 9—11. 43, 19 ff. 44, 26 ff. 49, 14 ff., 51, 3. 52, 2 f. 54, 11 ff. 55, 12 f.

gewesen sein. Dort begegnen wir noch öfter der jeweiligen Zuhörerschaft, die teils von Hesekiel aufgesucht wird (z. B. 24, 18), teils ihn besucht (z. B. 33, 30 ff.); bei Deuterojesaja handelt es sich stets um Israel als solches, und auch dieses redet nicht selbst mit eigenen Worten, sondern wird vom Propheten redend eingeführt, um sogleich seine Antwort zu erhalten. Der Prophet ist Schriftsteller; haben seine Reden überhaupt einzeln, so wie sie nacheinander entstanden, in das Tagesleben der Verbannten eingegriffen, was nicht als unmöglich bezeichnet werden soll, so sind sie als fliegende Blätter hinausgetragen worden. Ganz denkbar ist es, dafs dabei absichtlich strengstes Geheimnis über den Urheber beobachtet wurde, der Gefahr wegen, die von der babylonischen Behörde drohte.

Deuterojesaja ist aber auch in einer andern Beziehung nicht mehr Prophet im alten Sinne, er ist nicht mehr blofs der Mund Jahwes. Seine Reden sind nicht, wie bei den ältesten Propheten, nur die Fassung der Gottesworte, die ihm zuteil geworden, so dafs Jahwe als einziger Redner dastände. Und was darüber hinaus geht, beschränkt sich auch nicht auf Zwiegespräche zwischen Jahwe und dem Propheten, wie wir darauf bei Habakuk zuerst und dann häufiger bei Jeremia stofsen. Vielmehr ergehn sie sich in einem steten, fast rhythmischen Wechsel zwischen Gottesworten, die er als Prophet zu verkünden hat, und Predigten, die er über das Thema dieser Gottesworte dem Volke hält, in denen er die empfangene Verkündigung und Verheifsung dem Volke einprägt und einschärft, ihm zugänglich und lieb, glaubhaft und trostreich macht. Da ist Gott nicht mehr Urheber sondern Gegenstand der Verkündigung, und der Prophet wird zum Theologen, zum selbständigen Ausleger des Ratschlusses und Wesens Gottes. In beiderlei Abschnitten aber beweist sich Deuterojesaja zugleich als Dichter von hohem Gedankenflug und grofsartiger Gestaltungskraft. In seinen Reden herrscht geradezu dramatisches Leben. Überall treten sich dramatis personae gegenüber, verhandeln, streiten miteinander, reden, hören, werden überzeugt, widerlegt, überwunden, so dafs das ganze Buch wie ein brausender Strom an uns vorüberflutet. Ein Überblick über die ersten Kapitel wird das leicht verdeutlichen.

»Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott«, so beginnt das Buch. Gott, die Angeredeten — es können nur die Propheten

sein — Gottes Volk: sofort ist die Bühne gefüllt, und reiches Leben kann sich entwickeln. Nach der ersten Heilsankündigung in V. 2 hebt ein emsiges Schaffen an; eine Stimme wird gehört, sie befiehlt unsichtbaren Arbeitern, den Weg nach Jerusalem für das erlöste Volk schnurstracks durch die zerklüftete Wüste zu bahnen, so dafs es ebenen Fufses angesichts der staunenden Heidenwelt heimkehren kann. In V. 6 ein neuer Anruf, diesmal an den Propheten, der auf sein »Hier!« den Befehl erhält, das Wort Jahwes als das einzig Beständige in allem Wandel und Vergehn zu verkünden. Und wieder wechseln in V. 9 Schauplatz und Handelnde. Der Redner ist der Prophet. Zion, als edles Weib von ihm angeredet, soll der Ehre gewürdigt werden, die Freudenbotin für alle Städte Judas zu sein. Von ihrer hohen Warte soll sie in die Ferne ausschauen — schon naht der Zug der Erlösten durch die Wüste hin, Jahwe voran, der die Seinen als der getreue Hirt geleitet. — Nach dieser Fülle der Gesichte tritt der erste Halt ein; von V. 12 an ergeht sich der Prophet in anbetender Betrachtung der unendlichen Gröfse Jahwes, des Schöpfers und Herrn der ganzen Welt:

Wer mifst mit der hohlen Hand das Meer
Und schätzt mit der Spanne den Himmel
Und fafst in die Metze den Grund
Und wägt mit der Setzwage die Berge
Und die Hügel mit Wagschalen?
Wer legt das Mafs an Jahwes Geist,
Und wer ist sein Ratsmann, der ihn wiese,
Mit wem berät er, dafs er ihn berichte
Und belehrte ihn über den rechten Weg,
Und lehrete ihn Erkenntnis
Und den Weg der Einsicht wiese er ihm?
Sieh, alle Völker sind wie der Tropfen am Eimer,
Wie das Stäubchen an der Wage gelten sie ihm,
Sieh, die Inseln wiegen dem Körnlein gleich.
[Und die ganze Erde ist sein Altar] [1])
Und der Libanon reicht nicht zum Brennholz,
Und all sein Wild reicht nicht zum Opfer.
Alle Völker sind wie nichts vor ihm,
Gelten ihm als Null und leere Luft.

Aber nicht für sich allein hängt der Prophet dieser Betrachtung nach: sie richtet sich unmittelbar und mit Eifer und

[1]) Vermutungsweise ergänzte Zeile.

Wärme an die Volksgenossen (V. 18 ff.)[1]), deren Kleinmut damit behoben werden soll. In V. 27 ff. wird der letzte Schluſs daraus gezogen, daſs das Volk eines solchen Gottes nicht verzagen darf, weil es in ihm stets neue Kraft und neues Leben gewinnt. — Noch dramatischer, wenn auch nicht mit so häufigem Szenenwechsel, verläuft das zweite Kapitel[2]). Da redet durchweg Jahwe. Zum ersten Mal tritt in V. 2 ff. 25 das Werkzeug der ganzen gewaltigen Umwälzung in das Gesichtsfeld, der Perserkönig Kyros, hier noch ungenannt. Aber sein Auftreten und seine Erfolge, die schon vor aller Augen liegen, werden nun von Jahwe zum Gegenstand eines Rechtshandels oder Wettbewerbs zwischen ihm und den Heiden, oder vielmehr ihren Göttern, gemacht. Wer hat Kyros erweckt, wer sein Kommen vorhergesagt? Die Heiden sollen ihre Götzenbilder[3]) herbeibringen vor Jahwe: die sollen dann Bescheid geben, ob sie das getan, sie sollen nur irgend etwas sagen oder tun, damit man sehe, daſs sie Götter seien. Sie aber schweigen, sie tun gar nichts, sie sind ein Nichts; Jahwe allein hat das alles verkündigt und gewirkt. Und nun folgt in V. 8—20 eine herrliche Ansprache Jahwes an sein Volk in wechselnden, bewegten Rhythmen, in der er ihm unter Hinweis auf seine früheren Wohltaten Mut zuspricht und ihm von neuem all das Heil verkündet, das ihm schon in Kap. 40 angesagt war.

In diesem Stück zum ersten Mal (V. 8—13) wird Israel mit einem Namen angeredet, der Deuterojesajas tiefste Offenbarungen in sich schlieſst:

Du aber, Israel, mein Knecht,
Jakob, den ich erwählt habe,
Same Abrahams meines Freundes!

Israel ist Jahwes Knecht, als solcher eine einzige Person von Fleisch und Blut, aber von ungeheurer Lebensdauer, über alle erstehenden und vergehenden Geschlechter hinaus, durch seine ganze Geschichte hin, in guten und bösen Tagen, in Treue und Untreue. Es ist aber sein Knecht nicht nur, insofern es ihm Verehrung im Gottesdienst erweist, sondern vor allem darin, daſs es sein Werk treibt, daſs es sein Gehilfe ist bei seinem

---

[1]) Streiche 40, 19. 20 als Einschub, aus Mißverständnis hervorgegangen.

[2]) Streiche 41, 5—7 als Einschub, ähnlich 40, 19 f., und versetze V. 21 ff. an die Stelle hinter V. 4, von wo sie irrig entfernt sind.

[3]) Lies in 21[b] *ʿăṣabbēkèm* statt *ʿăṣumōtekèm*.

Ratschlufs über alle Völker der Welt. Sie alle sollen zu der Erkenntnis kommen, dafs Jahwe der einzige wahre Gott ist, so dafs sie alle nur ihm dienen. Um diesen seinen Gott auch unter den Heiden zu predigen, hat Jahwes Knecht Israel sterben, d. h. untergehn und in die Verbannung wandern müssen; um die Heiden vollends zu überzeugen, wird Jahwe das Wunder an ihm vollbringen, dafs er ihn vom Tode wieder zum Leben erweckt und ihn im Triumph in die Heimat zurückführt. An solchem Wunder wird die Heidenwelt erkennen, dafs Jahwe allein Gott ist und reumütig und nach seinem Segen verlangend ihm ihren Dienst in dem neuerstandenen Jerusalem darbringen.

Wenn damit religionsgeschichtlich ebenso wie seelsorgerisch Grofses erreicht wurde, nämlich die bewufste Erhebung des Jahwismus zur Weltreligion und die trostreiche Erklärung aller Leiden, die Israel hatte auf sich nehmen müssen, so sieht man leicht, dafs es auch für die dichterische Ausgestaltung die wirksamsten Mittel an die Hand gab. Israel Jahwes Knecht, Jerusalem-Zion, ein trauerndes, seiner Kinder beraubtes Weib, das sind in der Tat die Angeln, um die sich Deuterojesajas Dichtung bewegt. Ihre Höhepunkte erreicht sie stets, wo diese Gestalten, die eigensten Schöpfungen des Dichters, in den Vordergrund treten. So zunächst in dem rührenden Stück im Klageliedvers 49, 14—21, wo die trauernde, ihrer Kinder beraubte Witwe wie aus langem Traum erwachend sich auf einmal von einer wimmelnden Schar stattlicher Söhne umgeben sieht. Als zweite Probe seiner Weise und seines Könnens sei dieses Stück hier dargeboten:

Und du Zion, sprachst: »Jahwe verliefs mich
    Der Herr vergafs mich!«
Vergifst auch ein Weib ihres Säuglings,
    Lieblos für die Frucht ihres Leibes?
Und ob [eine Mutter ihres Säuglings] vergäfse,
    Ich vergesse dich nicht.
Sieh, auf meine Hände hab ich dich gezeichnet,
    Deine Trümmer vor Augen.
Die dich baun sind schneller als die dich zerstörten,
    Und die dich verwüstet, sind fort.
Heb auf die Augen in die Runde
    Und schau [deine Söhne],
Sie alle, sieh, haben sich versammelt,
    [Nun] kommen sie zu dir:

So wahr ich lebe, spricht Jahwe,
 [Der Erlöser Israels],
Sie alle als Schmuck sollst du antun,
 Sie dir umwinden wie die Braut;
Denn deine Trümmer und Wüsteneien
 Und dein zerstörtes Land,
Fortan wird's zu eng den Bewohnern,
 Und fern sind deine Verderber.
Dahin kommt's, dafs sie sagen vor deinen Ohren,
 Deiner Vereinsamung Söhne:
»Zu eng ist der Platz mir [zum Sitzen],
 Rück zu, dafs ich sitze!«
Und du sagst zu dir selber: »Wer gebar
 Mir denn diese?
War ja kinderlos und unfruchtbar,
 Und die, wer zog sie [mir] auf?
Ei, ich war allein doch übrig geblieben,
 Wo kommen die denn her?«

Und zum zweiten Mal, nicht minder herrlich, ja noch gewaltiger, in dem Bekenntnis der Heiden Kap. 53, in dem sie, endlich zum vollen Glauben hindurchgedrungen, Israel, dem Knecht Jahwes, ihre Dankesschuld für sein stellvertretendes, heilsames Leiden abtragen. Man mag daneben noch den stürmischen Dithyrambus setzen, in dem der Prophet den Arm Jahwes aufruft, das Erlösungswerk zu vollbringen, und die trauernde Zion, des Heils gewärtig zu sein. In 51, 9 hebt dieser Gesang an, in immer neuen Absätzen im Kinamafse, das bei Deuterojesaja zum hymnischen Verse geworden ist; immer wieder wird er durchbrochen von tröstender Zusprache in andrer Bewegung (51, 12 bis 16. 21—23. 52, 4—6); endlich bricht der Triumphzug von Babel her auf, und wieder, wie in 40, 9 ff., wird er von Jerusalem her erspäht und begrüfst, aber auch von den Heiden staunend betrachtet (52, 10. 14 f.). Und nun brechen diese, völlig überwältigt, in das herrliche Bekenntnis Kap. 53 aus. So vollzieht sich durch das ganze Buch eine gewaltige Steigerung, deren Stetigkeit nur einmal unterbrochen wird, in den Kapiteln 46 und 47. Ihr blofs negativer Gegenstand, die Ansage des Strafgerichts über Babel, entspricht eben dem treibenden und überquellenden Optimismus Deuterojesajas gar zu wenig. Auch die Strafpredigt an Israel in Kap. 48 fällt noch in diese Ebbe, lenkt aber doch wieder zum Hauptgegenstand zurück. In Kap. 49 setzt die

Steigerung mit verdoppelter Kraft des Gedankens und Ausdrucks wieder ein und hält an bis zu Kap. 54, dem herrlichen Trostlied an Zion. Kap. 55 endlich bildet den beruhigenden Abschluſs in Mahnung und Verheiſsung, gleichsam die Schluſsfermate der rauschenden Symphonie.

Daſs bis dorthin das Werk des ungenannten Dichterpropheten reicht, darüber sind heute so gut wie alle Sachverständigen einer Meinung; nicht aber darüber, ob bis dorthin alles Wesentliche von ihm herrührt und ein nach seinen Absichten geordnetes, geschlossenes Werk bildet. Insbesondere hat der Knecht Jahwes die Geister immer wieder in Atem gehalten. Früher handelte es sich nur um die Frage, ob Individuum oder Kollektivum, Person oder Personifikation, und die Vertreter der individuellen Auffassung deuteten den Knecht fast ausnahmslos auf den Messias, ja unmittelbar auf Christus. Neuerdings ist noch die Frage hinzugetreten, ob man die Hauptstellen, die vom Knecht Jahwes handeln, als »Knecht-Jahwe-Lieder« aus dem Zusammenhang auszuscheiden und einem andern Verfasser zuzuteilen hat [1]). Aber diese Ausscheidung gelingt nicht; es bleiben Stellen in Menge übrig, in denen der Knecht Jahwes ganz ebenso vorkommt. Auch die bedenkliche Hilfsannahme umfangreicher Stücke und Überarbeitungen von zweiter Hand, durch die die »Lieder« in den Zusammenhang verwoben würden, führt nicht zu befriedigendem Ergebnis, sondern nur zu völliger Zerbröckelung des schönen Buchs. Dazu bleibt die in 41, 8 (vgl. oben) zuerst deutlich bezeugte Personifikation — der Knecht Jahwes = Israel — durchgängig in voller Kraft und wird immer wieder erneuert. Auch ist sie die einzige Deutung, die sich mit den auffallenden, mehrfach scheinbar widersprechenden Aussagen vereinbaren läſst. Hat man vollends ausreichende Einsicht in die dichterische Gestaltungskraft und das eigenartige Verfahren Deuterojesajas gewonnen, so lösen sich alle Schwierigkeiten. Man überzeugt sich, daſs die »Knecht-Jahwe-Lieder« nicht nur ganz und gar seinen Stempel tragen, daſs sie vielmehr mit der authentischen, kollektiven Deutung auf das Volk Israel, wie es war, ist und werden soll,

---

[1]) Nach Duhm, dem Urheber dieser Anschauung, sind es 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12.

geradezu den innersten Kern seiner Predigt in sich schliefsen und zur Entfaltung bringen [1]).

Ob die Dichtergröfse Deuterojesajas im kleinen ebenso Stich hält, wie in den grofsen Zügen, darüber mag man streiten. Die markige Kraft eines Amos und Jesaja erreicht seine Sprache nicht; sichtlich steht er unter dem Einflufs der Rhetorik des Deuteronomiums und Jeremias. Auch die seelsorgerische Arbeit, das fortwährende Ringen mit Trägheit und Kleinmut seiner Volksgenossen bringt eine gewisse Fülle und Breite der Rede und eine Neigung zu Wiederholungen mit sich. Aber dafür entschädigt auf der andern Seite der Reichtum der Bilder, das Feuer der Begeisterung, Anmut und Wohlklang der Rede, so dafs Deuterojesaja neben Jeremia für das silberne Zeitalter des prophetischen Schrifttums jedenfalls den Höhepunkt bezeichnet. Niemand hat nach ihm noch solche Klänge gefunden.

Zehntes Kapitel.

Die Prophetieen des Jahrhunderts der Restauration.

Der Sturz Babels durch Kyros König von Persien, wie Deuterojesaja ihn vorhergesagt, traf wirklich ein, die joyeuse rentrée des verbannten Israel nicht in gleicher Weise. Wohl weifs die späte Legende (II. Chr. 36, 22 f. = Esr. 1, 1 ff. [2]) zu berichten, dafs König Kyros gleich in seinem ersten Jahre die Rückkehr der Juden durch einen Erlafs erlaubt und angeordnet, auch in jeder Weise erleichtert habe, so dafs die Heimkehr in der Tat eine grofse Kundgebung zu Ehren Jahwes vor den Augen aller Völker des gewaltigen Weltreichs wurde. In Wirklichkeit ging alles viel bescheidener und geräuschloser zu, und das neue Jerusalem unter

[1]) Die Schwäche der andern Anschauung verrät sich auch in den kaleidoskopischen Variationen ihrer Einzeldurchführung bei einer großen Zahl von Vertretern. Genaueres zu der ganzen Frage bietet K. Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40—55. Gießen 1900.

[2]) Die Stellen decken sich, aber nur Esr. 1, 1 ff. gibt den Wortlaut vollständig. Mit der Wiederholung am Ende der Chronik soll nur gesagt sein, daß das Buch Esra die unmittelbare Fortsetzung der Chronik bildet.

persischer Herrschaft, mit einer Bevölkerung, die teils aus den armseligen Resten der im Lande Gebliebenen, teils aus anspruchsvollen Heimgekehrten bestand, erlebte schwere Tage und groſse Enttäuschungen. Als zuverlässige Quellen, fast die einzigen, die wir besitzen, für diese ersten Zeiten, ja für volle $^2/_3$ Jahrhunderte, stehn uns wieder einige prophetische Schriften zu Gebote, die letzten drei Bücher des Zwölfprophetenbuchs, Haggai, Sacharja und Maleachi. Alle drei beweisen, wie man unter dem Eindruck der Weissagungen eines Hesekiel und Deuterojesaja sich groſsen Erwartungen hingab, und wie man darunter litt, vor allem auch in seinem Gottesglauben, daſs sich so wenig davon verwirklichte. Einmütig erklären sie die Enttäuschung, die man erlebt, aus der Selbstsucht, der Gleichgültigkeit, dem Mangel an Begeisterung und Opferfreudigkeit für göttliche Dinge bei dem neuen Geschlecht. Ebenso einmütig verheiſsen sie die groſsen, wunderbaren Gottestaten, die man bisher vergeblich erwartet, von einer nahen Zukunft, wenn man erst jene Mängel und Schäden beseitigt habe. Diese Versuche der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes, haben bei all ihrer Armut und Einseitigkeit etwas Ehrwürdiges, und ein wehmütiger Beigeschmack gesellt sich dazu, wenn man bedenkt, daſs auch sie wieder in schwere Enttäuschung ausliefen. Und dennoch, etwas Groſses und Bleibendes hat die Predigt der beiden Ersten immerhin gewirkt, das ist der Bau des Tempels, der für volle 500 Jahre, und in Gestalt des herodianischen Umbaus noch fast ein Jahrhundert länger, der feste Mittelpunkt und Halt des Judentums werden sollte. Und ein Groſses und Bleibendes folgte bald genug auch dem Wirken des Dritten im Bunde, Maleachis, das war die religiöse Reform Esras und Nehemias, die das enthusiastische Ideal eines Hesekiel und Deuterojesaja durch ein tägliches Pensum greifbarer Aufgaben und Auflagen ersetzte und damit der stürmenden Ungeduld Zaum und Zügel anlegte. Als das langsame Abflauen jener mächtigen Begeisterung im Kampf mit der rauhen Wirklichkeit sind diese letzten geschlossenen Sammlungen prophetischer Aussprüche zu begreifen und zu würdigen. Nach ihnen ist es aus mit der Prophetie, oder sie wird doch, wo sie noch einmal aufflackert, in ihrem Recht für die Gegenwart nicht mehr anerkannt.

So verwandt die drei Bücher im groſsen sind, so sehr unter-

scheiden sie sich im einzelnen, am meisten gerade die beiden der gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja, die auch Esr. 5, 1. 6, 14 nebeneinander als Förderer des Tempelbaus erwähnt werden. Ihre Arbeit an diesem einzig wichtigen Werk scheint der Nachwelt derart in den Vordergrund getreten zu sein, dafs die beiden Bücher fast ausschliefslich als Urkunden dafür überliefert wurden. Das gilt besonders von Haggai. Er hat sein Buch nicht selbst abgefafst, sein Ich tritt nirgends hervor. Vielmehr hat er wie einst Jeremia seinen Baruch gefunden, der, was er geredet, wenn nicht wörtlich, so doch treu und mit genauer Zeitangabe gebucht und so von seinem Wirken berichtet hat. Die Formel für diesen Bericht ist: »An dem und dem Tage erging das Wort Jahwes an den Propheten Haggai, also lautend« (2, 1. 10. 20)[1]) oder ». . . durch den Propheten Haggai an Serubbabel usw., also lautend« (1, 1). Hinter der ersten entscheidenden Rede wird sogar der Erfolg, das Angreifen der Arbeit am Tempel, in schmucklosem geschichtlichem Bericht festgestellt. Ob das schon von der ersten Hand geschehen ist oder erst nachträglich, mag man fragen; für das letztere spricht, dafs der Bestand des ersten Kapitels in arger Verwirrung überliefert ist[2]).

Sacharjas Buch, zu dem nur die acht ersten Kapitel zu rechnen sind, war umgekehrt von Anfang bis zu Ende vom Propheten selbst in seinem »Ich« erzählt; die berichtende Formel lautet, wo nicht zusammenhängende Erzählung herrscht, wie in der Schilderung der Gesichte, »das Wort Jahwes gelangte an mich« (Kap. 4, 8. 6, 9. 7, 4. 8, 18). Dafs dies durch Überarbeitung einige Mal, besonders in den ersten Abschnitten, in

---

[1]) Lies so, »an Haggai«, in 2, 1. 10, wo das »durch H.« irrig, in 2, 10 nur in einem Teil der Textzeugen, aus 1, 1 eingedrungen ist. Ferner ist 2, 11[a], »So spricht Jahwe der Heerscharen«, zu streichen.

[2]) V. 3 ist zu streichen, ein aus mangelndem Verständnis von V. 2 geflossener Einschub. V. 8 gehört entweder hinter V. 4 oder hinter V. 11, wo des Propheten Rede sehr jäh mit der Schilderung der bisherigen üblen Erfahrungen abbricht, während man Jahwes Forderungen und Verheißungen für die Zukunft schmerzlich vermißt. Einen kleinen Rest davon könnte man auch in 13[b] = 2, 4[b] erkennen; jetzt ist der Satz mit einer ganz spät gefaßten Einleitung durchaus unpassend eingefügt. Von V. 15 sind nur die vier ersten Worte mit *mijjôm* statt *bĕjôm* ursprünglich, so daß der Schluß des Kapitels lautet: »Und sie kamen herzu und taten Arbeit am Hause Jahwes der Heerscharen, ihres Gottes, vom vierundzwanzigsten Tage des Monats an.«

die dritte Person umgebogen ist, entspricht dem, was wir schon wiederholt, bei Hosea, Jesaja, Jeremia beobachtet haben. Mit Leichtigkeit stellt sich überall die ursprüngliche Fassung her, und selbst, wo Verlorenes ergänzt sein will, liegt das Richtige nahe zur Hand[1]). Wir dürfen uns also hier eines geradezu urkundlichen Berichts erfreuen; aber auch die Fassung zweiter Hand, wie sie bei Haggai vorliegt, verdient alles Zutrauen.

Die Wirksamkeit Haggais erschöpft sich in vier kurzen Reden, alle aus dem zweiten Jahre König Darius' I.; sie währt nach den genauen Zeitangaben nur von Ende August bis Mitte Dezember des Jahres 520 vor Chr. Geb. Der Tempelbau ist sein einziges Ziel; sobald der in flottem Gang war, mögen ihm die Orakel von selbst ausgeblieben sein, ohne daſs man hohes Alter oder baldigen Tod dafür anzunehmen brauchte. Die Sprache Haggais ist schlicht und schmucklos; aber in ihrer Anschaulichkeit und Wärme entbehrt sie doch nicht einer eigenartigen Schönheit; auch ist sie der Form nach keineswegs so bare Prosa, wie man oft versichern hört. Der Eingang (Kap. 1, 2—11) mag das beweisen:

Dies Volk sagt: die Zeit ist noch nicht gekommen,
Daſs das Haus Jahwes sich bauen lieſse.
Ist's für euch selber Zeit,
In getäfelten Häusern zu wohnen,
Und dies [mein] Haus liegt in Trümmern?
Hinauf aufs Gebirg [und fällt Bäume]
Und bringt Holz und baut den Tempel,
Daſs ich mich sein freue und geehrt werde, ist Jahwes Spruch.

---

[1]) Daß 7, $1^{b\alpha}$ zu streichen ist, so daß das Datum ununterbrochen durchläuft, hat man schon früher erkannt; nicht minder, daß 7, 8 nicht hergehört. Aber ebenso muß 1, 7^{b} fallen, so daß es einfach heißt: »Am 24. des 11. Monats usw. sah ich« usw. Nach allen diesen Stellen wird auch 1, 1 herzustellen sein: »[Am . . . ten] im 8ten Monat im 2ten Jahre des Darius gelangte das Wort Jahwes an mich also lautend.« Auch der Anfang der Rede ist beschädigt. V. 3 gehört hinter $2^{a\alpha}$. Folgendermaßen oder doch ähnlich wird dann der Eingang gelautet haben: $2^{a\alpha}$ »[Geh] und sprich zu dem Volke [*el haʿām*]: So spricht Jahwe der Heerscharen: 3 Ich habe über eure Väter schwer gezürnt. $2^{a\beta.b}$ [Ihr aber] kehret zurück zu mir« usw. Über diesem Eingang stand dann ursprünglich die Überschrift »Das Wort Jahwes, das an den Propheten Sakarja, den Sohn Berekja, des Sohnes ʿIddo erging.« Nach dem Muster des Buches Haggai ist sie später in 1, 1 eingearbeitet worden. Endlich ist auch in 8, 1 entweder vor dem letzten Worte ein *eláj* = »zu mir« zu ergänzen oder noch wahrscheinlicher der Vers ganz zu streichen.

Jetzt aber, so spricht Jahwe der Heerscharen,
Denket nach, wie's euch erging.
Ihr sätet reichlich, und wenig kam ein,
Ihr aſset und wurdet nicht satt,
Ihr trankt und löschtet nicht den Durst,
Ihr zogt an und wurdet nicht warm,
Und wer verdiente, verdiente in löchrichten Beutel.
Ihr strecktet euch nach viel, und wenig kam,
Und brachtet ihrs heim, so blies ich drein:
Weswegen? ist Jahwes der Heerscharen Spruch.
Meines Hauses wegen, das in Trümmern liegt,
Während ihr euch jeder seines Hauses freut.
Drum weigert über euch der Himmel seinen Tau,
Und die Erde weigert ihren Ertrag,
Und ich rief Dürre über die Erde aus
Und über die Berge und über das Korn,
Und über den Most und über das Öl,
Und über alles, was der Acker trägt,
Und über den Menschen und über das Vieh,
Und über alle Mühe der Hände.

Eine wirksame Steigerung vollzieht sich in den vier Sprüchen bis zu der persönlichen Krönung des Gebäudes in dem letzten, der Heilsweissagung für Serubbabel. Es ist der selige Traum jener Zeit, bei Sacharja findet er sich wieder; aber zwei Jahre später (Sach. 7, 1) hören wir nichts mehr von Serubbabel, seine Rolle scheint ausgespielt zu sein. Ob man die Erfüllung solcher Hoffnungen von einem Sturze des persischen Königtums erwartet hatte, ob inzwischen etwa gar Serubbabel das Opfer eines Versuchs zu ihrer Verwirklichung geworden war? Wir wissen es nicht, und es hilft nichts, seiner Einbildungskraft die Zügel schieſsen zu lassen, um die Lücke auszufüllen.

Zwei Monate nach Haggai erhielt Sacharja sein erstes Jahwewort, eine kurze Mahnung an das Geschlecht der Gegenwart, den Vätern ihre Verstocktheit und ihren Ungehorsam nicht nachzumachen, um nicht gleich ihnen Strafe zu erleiden (Sach. 1, 2—6). Den eigentlichen Kern seiner Aufzeichnungen aber bilden die acht Nachtgesichte, Kap. 1, 7—6, 8, für die als Zeit des Empfangs in Kap. 1, 7 nur eine einzige Nacht, die des 24. im 11. Monat des zweiten Dariusjahrs, geboten wird. In diesen Gesichten tritt der Tempel nicht so in den Vordergrund wie bei Haggai; er ist eben schon im Bau und bildet nur den Hintergrund (Kap. 1, 16. 4, 9 ff. 6, 12 f.) für die Hauptsache, den An-

bruch der Zeit des Heils. Dafs dafür alles von Jahwe vorbereitet ist, der Sturz der heidnischen Macht, die Aufrichtung Judas, die Austilgung der Sünder und der Sünde aus seiner Mitte: das ist der einfache Sinn der geheimnisvollen Bilder, die vor uns vorüberziehen. Damit der Leser — denn nur auf ihn, nicht auf den Hörer, rechnet Sacharja — diesen Sinn nicht verfehle, läfst der Prophet sich selbst, was er schaut, auf Schritt und Tritt von einem Engel, der ihm Rede steht, erklären, eine Einkleidung, die an Hes. 40—48 anknüpft. Auch sonst schliefst sich Sacharja vor allen andern Vorbildern an Hesekiel an, obgleich auch Deuterojesajas Einwirkung sich deutlich beobachten läfst, besonders in der freien prophetischen Rede Kap. 2, 10—17, die an das dritte Gesicht angehängt ist. Noch entschiedener als bei Haggai wird bei ihm die persönliche Zuspitzung der Heilsweissagung vollzogen. Nachdem schon die Gesichte wiederholt Serubbabel und den Hohenpriester Josua verherrlicht haben, kehrt Sacharja zum Abschlufs der Reihe, ebenso wie Haggai, zu der Person Serubbabels zurück und verheifst ihm geradezu die königliche Würde, indem er der Weisung folgt, schon die Krone für ihn anfertigen zu lassen (Kap. 6, 9 ff.). Später, nachdem diese glänzende Hoffnung zuschanden geworden, hat man das Stück ins Geistliche umgebildet. Dem Hohenpriester Josua, der im ursprünglichen Wortlaut von V. 13 nur als Priester zur Rechten (so nach LXX) des Königs Serubbabel stehn sollte, wird nun in dem Einschub 11 b die Krone aufs Haupt gesetzt, und nach dem Anhang V. 14 wird sie zum Andenken im Tempelschatz aufbewahrt. So hat man der rauhen Wirklichkeit, die Jerusalem und Juda unter persischer Herrschaft hielt und ihm nur eine geistliche Spitze gönnte, Rechnung getragen und dadurch die Erhaltung des Stücks möglich gemacht, trotzdem es durch die Ereignisse widerlegt war.

Fast zwei Jahre liegen zwischen diesem Hauptbestand des Buchs Sacharja und dem Nachtrag Kap. 7. 8. Man hat beim Tempel angefragt, ob man ferner noch wie seit so langen Jahren im fünften Monat fasten und weinen solle, ohne Zweifel am Gedenktag der Zerstörung des Tempels, dem 7. des fünften Monats. Der Prophet weicht unmittelbarer Beantwortung aus. Das Fasten ist nicht Jahwes, sondern ihre eigne Sache; aber Gerechtigkeit tut not, damit es ihnen nicht gehe wie den Vätern. Dann folgen

tröstliche Verheiſsungen über die Zukunft Jerusalems; auch die Fasttage sollen sich in Freudentage verwandeln und endlich die Heiden selbst in Jerusalem ihr Heil suchen. Der Schluſs des Buchs sei als Probe der sehr bescheidenen rednerischen Begabung Sacharjas dargeboten:

So spricht Jahwe der Heerscharen:
Einst geschieht's, daſs die Völker kommen
Und die Bewohner vieler Städte,
Und der einen Bewohner zur andern gehn,
Sprechend: »Auf, laſst uns gehn, Jahwe gnädig zu stimmen
Und Jahwe der Heerscharen aufzusuchen,
Auch ich möchte hingehn!«
Dann kommen viele Völker und starke Nationen,
Jahwe der Heerscharen aufzusuchen
Und Jahwe gnädig zu stimmen.
So spricht Jahwe der Heerscharen:
In jenen Tagen geschieht's, daſs zehn Männer fassen —
Aus Völkern von allerlei Zungen —
Daſs sie fassen den Zipfel eines jüdischen Manns,
Sprechend: »Lasset uns mit euch gehn,
Denn wir hören, die Gottheit ist bei euch.«

Das sind glänzende Aussichten; aber man fühlt es doch durch, wie viel die Gegenwart noch zu wünschen übrig läſst. Vor allem kein Wort mehr von Serubbabel und den Hoffnungen, die sich an ihn knüpften. Seine Rolle scheint ausgespielt, und das erwartete Heil ist weiter in die Ferne ausgewichen. — Hebt sich Sacharja in den Gesichten durch sinnliche, ja phantastische Ausgestaltung scharf von Haggai ab, als das Vorbild des späteren apokalyptischen Schrifttums, so tritt er ihm in diesen letzten Abschnitten entschieden näher. Das erklärt sich von selbst aus Gegenstand und Einkleidung der Rede; ihm deshalb irgendeinen Teil davon abzusprechen, liegt kein Grund vor.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Sacharja das letzte benannte Buch unter den kleinen Propheten war; drei unbenannte Anhänge nur, jeder mit der Überschrift »Ausspruch [*massā*], Wort Jahwes«[1]), und nachfolgender Angabe des Gegenstands oder des Empfängers

[1]) Ursprünglich gewiß nur »Das Wort Jahwes an (über) usw.«; das Wort *massa* ist überall späterer Zusatz.

der Weissagung, schlossen sich noch daran an[1]). Der dritte dieser Anhänge erscheint jetzt abgelöst als besonderes Buch. Die Überschrift lautet: »Ausspruch, Wort Jahwes an Israel durch Maleachi«. In Wirklichkeit ist *mal'akî*, zu deutsch »mein Bote, mein Engel«, niemals ein Eigenname gewesen; erst der Wunsch, des ungenannten Propheten Namen zu wissen, hat das Wort dazu gemacht. In Mal. 3, 1 sagt Jahwe: »Siehe, ich will meinen Engel senden«; man fand diesen Vorläufer in dem Verfasser des Büchleins und fügte diese Einsicht der Überschrift ein. Durchsichtig ist dieser Ursprung der Namengebung noch in LXX, wo es in Kap. 1, 1 heifst »durch seinen Engel [oder Boten]«, das ist hebräisch *mal'akô*. Erst später schlofs man sich enger an den Buchstaben von Kap. 3, 1 an und gewann so den Eigennamen Maleachi.

Dennoch hat den erfindungsreichen Schriftgelehrten, dem wir den Prophetennamen verdanken, ein richtiges Gefühl geleitet. Sach. 9—14 klingen nebelhaft, verschwommen, ganz und gar unpersönlich; aus dem letzten Anhang aber, der unter dem Namen Maleachi steht, tritt deutlich und klar eine bestimmte Persönlichkeit hervor, die bei ebenso bestimmten, scharf umrissenen Anlässen mit ihrem Wort in den Gang der Dinge eingriff. Dafs dieses Mannes Name verloren ging, darf auffallend erscheinen; unwillkürlich erwartet man bei seinen Aussprüchen nicht nur den Namen, sondern Jahr, Monat und Tag der Überlieferung, wie bei Haggai und Sacharja.

In der Tat ist »Maleachi« der erste Zeuge, der uns nach diesen beiden zur Verfügung steht, derjenige, der ihr Werk aufnimmt und im gleichen Geiste fortführt. Welcher zeitliche Abstand ihn von jenen trennt, ist nicht sofort klar und nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Der Tempel, um dessen Bau es sich dort handelt, ist hier in vollem Gebrauch (Kap. 1, 10. 3, 1. 10); nach wie vor regiert ein Statthalter (Kap. 1, 8), aber wir erfahren keinen Namen. Eine feste Grenze nach unten hin zieht die Tatsache, dafs immer noch das deuteronomische Gesetz die Herrschaft führt, das priesterliche, das durch Esra und Nehemia an seine Stelle gesetzt wurde, also noch nicht eingeführt ist. Denn noch sind alle Leviten zum Priestertum berechtigt, wie

[1]) Vgl. die Überschriften Sach. 9, 1. 12, 1. Mal. 1, 1.

Deut. 18, 1 ff. es voraussetzt (2, 4 ff. 3, 3), während das Priestergesetz nur die Söhne Aarons zuläſst, die Leviten aber als niedere Bedienstete des Tempels scharf von ihnen unterschieden werden. Zu diesem entscheidenden Merkmal kommen andre, sowohl gegenständliche wie solche des sprachlichen Ausdrucks. Daſs Gesetz und Brauch in betreff gewisser heiliger Abgaben inzwischen einen Schritt vom Deuteronomium aus dem Priestergesetz entgegen getan haben (Kap. 3, 8 ff.), kann nicht wundernehmen und entscheidet nicht für des letzteren Herrschaft. Setzen wir nun mit Neh. 8—10 die feierliche Einführung des Priestergesetzes in das Jahr 444, so bleibt für »Maleachi« die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts. Eher gegen das Ende dieses Zeitraums verweist uns ein Vergleich zwischen ihm und dem Prophetenpaar von 520. Die kultischen Interessen haben sich inzwischen stark entwickelt und stehn sehr im Vordergrund; die kasuistische Art der Verhandlung, von der nur bei Haggai leise Ansätze sich zeigen, und die sichtlich verfallende Sprache machen es ebenfalls wahrscheinlich, daſs eine längere Zeit verstrichen ist. Dazu stimmt, daſs wir den wesentlichen Schäden, mit denen Esra und Nehemia zu kämpfen hatten, schon hier begegnen, Nachlässigkeit in der Erfüllung der kultischen Verpflichtungen (vgl. Neh. 13, 10—13. 31) und Eheschäden (Esra 9 f., Neh. 13, 23 ff.)[1]. Kurz vor dem Auftreten der groſsen Reformatoren, etwa zwischen 475 und 450, wird man daher »Maleachis« Wirksamkeit am besten ansetzen.

Es ist dem kleinen Buch in seiner Unscheinbarkeit oft ähnlich ergangen wie dem Propheten Haggai: man hat es unterschätzt. Man hat namentlich immer wieder aus den längeren Reden, die sich um kultische Miſsbräuche drehen (1, 6—2, 9. 3, 7—12), eine ganz unprophetische Wertung des äuſserlichen Gottesdienstes herauslesen wollen. Das ist unrichtig; vielmehr kehrt der Prophet gerade heraus, daſs es sich dabei um Lug und Trug im Verkehr mit seinem Gott, um eine Heuchelei handelt, die nichts weiter als Miſsachtung Gottes ist. Stellt der Prophet doch in 1, 11. 14 die Heiden, die mit gläubigem Herzen Jahwe, dem allein wahren Gott, unter dem Zerrbild

[1]) Die Verwüstung des Landes Edom, wahrscheinlich durch das Vordringen der Nabatäer, die in 1, 3 vorausgesetzt wird, läßt sich leider nicht sicher genug unterbringen, um daraus zu schließen.

ihrer Götzen Opfer darbringen, unvergleichlich höher als solche freche Betrüger. In ähnlicher Weise treffen seine Reden überall grundlegend religiöse Fragen, ob auch stets an greifbare Schäden angeknüpft. So in 2, 17—3, 6 und 3, 13—21 wahren Glauben und skeptischen Kleinglauben, in 2, 10—16, bei Gelegenheit der Eheschäden, die wahre Treue, deren Verleugnung in der Ehe zugleich Treubruch Gott gegenüber ist. Wir begegnen hier, in der Vertretung der Unlösbarkeit der Ehe gegenüber leichtsinniger Ehescheidung, geradezu neutestamentlichen Anschauungen. Dasselbe zeigt sich auch in der kurzen einleitenden Rede 1, 2—5, die Jahwes Verhältnis zu Israel unter den Gesichtspunkt der Liebe und der Sohnschaft stellt, um dann aus dieser grundlegenden Anschauung sofort in V. 6 ff. die entsprechenden Schlüsse zu ziehen. Und endlich führt bei »Maleachi« zum Heil der Endzeit nicht ein Gericht über die Heidenwelt, wie bei Hesekiel, Haggai und Sacharja, sondern ein Läuterungsgericht, das über Israel selber und zu allererst über das Heiligtum ergeht, in dem die Übermütigen und die Sünder vernichtet werden, die Demütigen und Gerechten allein bestehn bleiben (3, 1—6. 13—21). So greift der namenlose Prophet unmittelbar auf die ältesten und erhabensten Vertreter des Prophetentums, auf Amos und Hosea, zurück, und wir müssen sein Buch als durchaus würdigen Abschlufs der Reihe anerkennen.

Die spröde Form, in der uns die Reden jetzt vorliegen, ist sicher nicht ausschliefslich dem Propheten in die Schuhe zu schieben. Dafs das Buch ohne Verfassername überliefert war, hat offenbar zu Verwahrlosung und vielfacher Schädigung Anlafs gegeben; der Text ist oft in einem traurigen Zustande[1]). Dagegen sind fremde Zusätze, wenn überhaupt, jedenfalls nur in ganz geringem Umfang eingedrungen. Man mag darauf ansehen die überflüssige Definition des Priestertums in 2, 7, vor allem aber die Ansage der Wiederkunft Elias vor dem Endgericht am Schlufs des Buchs in 3, 22—24. Dieser Ausspruch soll wohl überhaupt nicht zum Buch Maleachi gehören, sondern ist als Schlufsformel für den gesamten Prophetenkanon gemeint, in der

---

[1]) Vgl. dazu wie zu den beiden vorhergehenden Büchern K. Budde, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten, Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft 1906, S. 1 ff.

dem erloschenen Prophetentum eine neue Rolle in der Endzeit vorbehalten wird:

Gedenkt des Gesetzes Mose's meines Knechts,
Das ich ihm befohlen,
Auf Horeb, über ganz Israel,
In Satzungen und Rechten.
Sehet, ich werde zu euch senden
Elia den Propheten,
Ehe denn der Tag Jahwes kommt,
Der grofse und schreckliche,
Dafs er zuwende der Väter Herz ihren Söhnen
Und der Söhne Herz ihren Vätern,
Auf dafs, wenn ich komme, ich nicht schlage
Das Land mit dem Banne.

Noch eine umfangreiche Sammlung gehört ganz, oder mindestens weit überwiegend, diesem Jahrhundert des Gärens vor der endgültigen Ordnung der Verhältnisse des neuen Israel an, das ist der Schlufsabschnitt des Buchs Jesaja, die Kapitel 56 bis 66. Nachdem man gelernt hatte, dafs Kap. 40 ff. mit dem Jesaja des achten Jahrhunderts nichts zu tun haben, beruhigte man sich zunächst und für lange Zeit dabei, auch diesen Abschnitt dem »Grofsen Unbekannten«, wie H. Ewald sagte, d. i. Deuterojesaja, zu lassen. Nur vereinzelte Versuche einer weiteren Zergliederung und Individualisierung, die dann auch die Kapitel 56 bis 66 mit zu treffen pflegten, tauchten von Zeit zu Zeit auf[1]. Seit der Mitte der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde besonders von Cheyne und Kuenen, denen sich als dritter Stade beigesellte, stärker an der Einheit des Buches Deuterojesaja gerüttelt. Die entschiedene Ablösung des ganzen Umfangs Kap. 56—66 kam durch B. Duhms Jesajakommentar von 1892 fast zu allgemeiner Anerkennung; zugleich aber schuf er dafür Namen und Begriff eines Tritojesaja, d. h. eines einzigen Verfassers für den ganzen Abschnitt, der kurz vor Esra und Nehemia, etwa gleichzeitig mit »Maleachi«, lebte und vor allem den Kampf gegen die falschen Brüder aufnahm, aus deren Mitte schon damals die Sekte der Samariter sich zu bilden begann. Wie überall hat

[1]) Vgl. die fleißige Zusammenstellung bei K. Cramer, Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56—66 im Buche Jesaja, Dorpat 1905. Nur ist dort Cheynes Aufsatz »Isaiah« in The Encyclopaedia Britannica übersehen, der ihm den Vortritt in der neueren Bewegung sichert.

auch hier die Wucht des Stofses, die Duhm zur Verfügung steht, viele überwunden und zu seinen unbedingten Anhängern gemacht. Bei ruhiger Betrachtung wird man sich indessen überzeugen müssen, dafs der Zeitansatz für diesen Verband von Weissagungsstücken zwar im ganzen richtig, aber viel zu eng ist, und dafs es nicht möglich ist, mit einem einzigen Verfasser dafür auszukommen. Es klingen darin vielmehr alle Saiten an, die von Hesekiel bis Maleachi angeschlagen sind, und auch die vorausgesetzten Zeitverhältnisse umfassen nicht viel weniger als ein Jahrhundert.

Das erste Stück, Kap. 56, 1—8, bieder und herzlich, aber recht nüchtern gehalten, etwa im Ton Haggais, aber schriftstellerisch ihm nicht gewachsen, ermutigt zwei Klassen von Leuten, doch nicht von der Übersiedelung nach Jerusalem abzustehn, weil sie fürchten, dort nicht in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Es sind jahwegläubige Ausländer und Verschnittene; ihre Befürchtungen gründen sich ohne Zweifel auf Deut. 23, 4—7 und 8 f. Es werden ihnen die weitgehendsten Zusagen gemacht, wenn sie nur den Sabbat beobachten und an Jahwes Bund halten. Der Tempel steht schon, die Mauern in V. 5 darf man wohl nicht pressen. Das Stück hat sicher eine ganz greifbare Veranlassung; es mufs sich auf bestimmte Personen beziehen, wahrscheinlich angesehene und wohlhabende Mitglieder und Angeschlossene der babylonischen Judenschaft, deren Bedenken zu überwinden für die jerusalemische Gemeinde von grofsem Wert war. Wie lange nach Haggai und Sacharja, wie lange vor Nehemia der Zwischenfall eintrat, können wir nicht entscheiden; aber jedenfalls pafst die Weitherzigkeit und Milde, die darin waltet, ebenso schlecht zu dem wütenden Eifern des folgenden Stücks, dem noch einige andre der Sammlung zur Seite treten, wie seine steife und breite Formgebung zu dem dichterischen Schwung und der bewufsten Kunst, die sich darin entfalten. Das Stück dürfte ein Gelegenheitsbescheid und damit ein fliegendes Blatt sein, dem kein weiteres in der Sammlung zur Seite tritt.

Von 56, 9—57, 13 läuft das erste der Stücke, die in leidenschaftlichem, vielfach wildem Eifer für die Reinigung der Gemeinde von schlimmen Bestandteilen, für ihre Behauptung gegenüber den überhandnehmenden Sündern und Abtrünnigen

eintreten. Der ganze Zusammenhang verläuft im Klageliedvers. Drei Abschnitte lassen sich unterscheiden; freilich sind sie in der vorliegenden Textüberlieferung nicht reinlich auseinandergehalten, die Übergänge verdorben. Der erste, 56, 9—57, 2, geifselt die geistigen Führer des Volks und beschuldigt sie, an der allgemeinen Verderbnis schuld zu sein. Der zweite, 57, 3—6, mit »Ihr aber« eingeführt, hält den Götzendienern ihr wüstes Treiben vor. Der dritte, 57, 7—13, eigentlich ein ganz neues Stück, redet Jerusalem als Person an und schildert die Stadt in gewohnten Wendungen als das unzüchtige Weib. Man darf sich durch dieses Stück ja nicht irremachen lassen, als wenn es uns vor die Verbannung versetzen müfste. Es redet im geschichtlichen Rückblick über lange Zeit, und gerade hier ist die Abhängigkeit von Hesekiel mit Händen zu greifen. Es ist in der Tat ein grofser Fortschritt, dafs man in neuerer Zeit in diesen Stücken Denkmäler der Kämpfe des Jahrhunderts der Restauration erkannt hat. Die in Juda zurückgebliebenen Volksreste waren eben in der gröfsten Gefahr, religiös zu verwildern, einem Heidentum von abenteuerlicher Buntheit zu verfallen, wie die Bewohner des ehemaligen Nordreichs. Man denke allein an den Ausbruch abergläubischer Gewissenhaftigkeit, dem Jeremia in Ägypten begegnet (Jer. 44, 15 ff.); alle solche Triebe werden in Juda noch viel üppiger gewuchert haben. Dagegen wehrt sich der puristische Eifer der Verbannten, die Schule Hesekiels. Nach dem, was wir von Esra und Nehemia erfahren, wird man guttun, solche Stücke nahe an die entscheidende Zeit dieser Männer heranzurücken.

Die Schule Deuterojesajas meldet sich zuerst in dem kurzen Stücke 57, 14—21, losgesprengt von den weiteren Niederschlägen Kap. 60 und 61 f., mit denen es vielleicht früher einmal zusammenstand. Hier ist alles eitel Milde und Gnade; nur der Demut bedarf es, um des Heiles sicher zu sein. Die Fernen und Nahen in V. 19 sind die noch in der Verbannung Weilenden und die bereits Heimgekehrten; weiterer Zuwachs zu den letzteren wird verheifsen und begehrt. Wir stehn wohl wieder mehr am Anfang der Restaurationszeit, nahe bei Haggai und Sacharja.

Kap. 58 geht ganz in die Gedankengänge und die Art dieser Propheten, aber besonders auch Maleachis, ein, weiter rückwärts auch von Hesekiel. Zweifel und Kleinmut aus dem Gefühl,

das Seinige getan zu haben: wo bleibt von Jahwes Seite das versprochene Heil? Der Prophet antwortet, indem er den Fragenden das Gewissen schärft: nicht kultischer Eifer, sondern Reinheit des Wandels wird es herbeirufen. V. 12 setzt offenbar die Wiederbesiedelung Jerusalems voraus und verheifst dasselbe für die Trümmerstätten eines immer weiteren Gebiets. Der Ton ist ein grundverschiedener sowohl 56, 9—57, 13 als 57, 14—21 gegenüber, eben der treuherzig schlichte eines Haggai und Maleachi.

Kap. 59 ist wieder recht trübe gestimmt, wesentlich ein Sündenbekenntnis. Trennt man V. 15[b]—21 als Bruchstück eines Gerichts Jahwes über die Heiden ab und löst 5—8 als Sittenschilderung in beliebter Bilderrede heraus, so erinnert das Stück sehr an Kap. 58 und mag von demselben Verfasser herrühren.

Kap. 60—62 haben sich am längsten als Arbeiten von Deuterojesajas eigener Hand behauptet; ja, noch heute bleiben angesehene Fachleute bei dieser Meinung. Indessen läfst sich schwerlich verkennen, dafs die Darstellungskraft des Verfassers eine weit geringere ist als die Deuterojesajas; es ist seine Manier, aber nicht seine Hand. Das gilt besonders von Kap. 61 f., während Kap. 60 wohl hier und da Funken von ursprünglicher Leuchtkraft sprüht. Aber deutlich ist doch auch hier zu sehen, wie die Zeiten über Deuterojesaja und die Verbannung hinweggeschritten sind. Jerusalem steht, nur in Knechtsgestalt (60, 17); der Tempel ist erbaut, bedarf aber des Schmucks (V. 13); noch fehlen die Mauern und herrscht Unsicherheit und Gewalt im Lande (V. 10. 18). Und ganz dasselbe gilt für Kap. 61 f. (61, 3 f. 62, 6 f. 9). Aber unverwüstlicher Optimismus herrscht in diesen Stücken. Die Erwartungen Deuterojesajas sind nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben; eine ganz andre Stimmung herrscht hier als in Kap. 58 f., bei Haggai und Maleachi. Stimmen, wie sie hier laut werden, sind es eben, die den Kleinmut als Ebbe zum Gefolge haben und damit einem Haggai, Sacharja, Maleachi zu schaffen machen. Mit 56, 9—57, 13 haben sie vollends gar nichts gemein.

Kap. 63, 1—5 steht ganz für sich da, geheimnisvoll und abgerissen; es hat geradezu apokalyptischen Klang. Von einem furchtbaren Blutgericht über Edom kommt Jahwe heim und gibt dem fragenden Propheten über sein Tun triumphierende Auskunft. Es ist schwer, das Stück irgendeiner Hand beizumessen, die

sonst an diesem Buch gearbeitet hat, und daran wird auch nichts geändert, wenn man durch andre Lesung Edom und seine Hauptstadt Bozra beseitigt, wozu doch gar kein Anlafs vorliegt. Die Zeit läfst sich aus dem Stücke selbst nicht bestimmen; aber für unser Jahrhundert wird uns durch Mal. 1, 2—5 eine Verwüstung Edoms bezeugt, an die man recht wohl denken kann.

Kap. 63, 7—64, 11 beginnt mit einem Psalm im Klageliedversmafs, der wohl bis V. 14, mehrfach stark beschädigt, durchläuft. Die vergangenen Gnadenerweisungen Jahwes werden darin gerühmt, insbesondere die Ausführung aus Ägypten; unter demütigem Sündenbekenntnis wird ein neuer Mose für die Gegenwart ersehnt[1]). Von V. 15 an folgt dann in andern, gleichschwebenden Rhythmen, aber durchaus im gleichen Ton, eine Klage, dafs Jahwe sein Volk verlassen und dem Unglück preisgegeben habe, und die Bitte, dafs er sich seiner Vaterpflichten wieder erinnern möge. Wir können dafür keine der bisher aufgewiesenen Hände in Anspruch nehmen. Die Zeitbestimmung hängt an 64, 9f., erst in zweiter Linie an 63, 18, weil dieser Vers zweifellos beschädigt ist. In 64, 9f. liegt Jerusalem verwüstet da, der Tempel ist verbrannt. Deutlicher und uneingeschränkter kann das nicht ausgedrückt werden. Dafür nach dunklen Andeutungen der Überlieferung an das vierte Jahrhundert zu denken, an die Zeit des Artaxerxes Ochus (359—338), kann niemand verwehren, weil wir darüber lediglich gar nichts wissen; immerhin würde man erwarten, dafs dann auf die erste Zerstörung 586 zurückverwiesen würde. Die Auskunft dagegen, die heute den meisten Beifall findet, Beziehung auf den Zustand der Stadt, wie er Nehemia gemeldet wird (Neh. 1, 3) und den Anlafs zum Eingreifen gibt, setzt einen Mifsbrauch der Redeform der Hyperbel voraus, wie wir ihn einem ernsten Schriftsteller nicht zumuten dürfen. Man beruft sich auf 63, 18, wo klärlich ausgesagt sei, dafs das Volk sich des Tempels nur kurze Zeit erfreut habe, was von dem Tempel Salomos nicht könne gesagt werden. Nun, füglich auch von dem Serubbabels nicht nach einem Bestande von über siebzig Jahren. Aber 63, 18a ist zweifellos beschädigt, und so gut Marti herstellt: »Warum verachten (verkleinern, beschimpfen) die Gottlosen deinen Tempel?«,

[1]) Vgl. besonders Hab. 3.

was übrigens für 64, 9f. entfernt nicht ausreicht, kann man auch herstellen: »Warum durften die Gottlosen deinen Tempel anzünden[1]), Unsre Feinde dein Heiligtum zertreten?« — Man wird sich doch entschliefsen müssen, das ganze Stück der exilischen, nicht der nachexilischen Zeit zuzuweisen; alles klärt sich dann mit einem Schlage.

In Kap. 65 redet Jahwe selbst zunächst von einem verwilderten Geschlecht, unverkennbar dem gleichend, das in Kap. 57 so furchtbar gegeifselt wird; von V. 8 an wird ihm das gerechte Geschlecht gegenübergestellt und ihm alles Gute verheifsen. Der Tempel steht nach V. 11, weitere Ausdehnung der Ansiedlung über Juda hin wird verheifsen (V. 9 f.); die Zeiten sind in der Gegenwart schlecht, sollen aber für Jahwes Getreue besser werden (V. 13 ff.). Die nachexilische Zeit mit ihren Gegensätzen ist also unverkennbar; zwischen Sacharja und Maleachi dürfte das Stück fallen. Die gleiche Hand aber wie in 56, 9—57, 13 gibt sich mindestens nicht zu erkennen.

Kap. 66 ist eine sehr zusammengesetzte Gröfse. V. 6—10 hat Cheyne mit Recht herausgehoben; das Stück sticht schon durch sein Versmafs, den Klageliedvers, von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden deutlich ab. Es ist eine Heilsweissagung über das neuerstandene Jerusalem (V. 6), stark anklingend an Deuterojesaja und entschieden aus seiner Schule. Sichere Anzeichen antisamaritanischer Abzielung lassen sich darin nicht erkennen. — Was übrigbleibt, schliefst sich nicht glatt zusammen. Gerade V. 17, der auf jenes Stück unmittelbar folgt, mit seinen Anschuldigungen auf wüsten Winkelkult, ähnlich dem in Kap. 57 und 65, fügt sich schlecht in den Zusammenhang ein. Ob man ihn mit V. 3 zusammennehmen darf, ist fraglich genug. Es hängt mit der Frage nach V. 1 f. zusammen:

So spricht Jahwe:
Der Himmel ist mein Thron,
Und die Erde mein Fufsschemel:
Was für ein Haus wär's, das ihr mir bauen wolltet,
Und was für eine Stätte, drin ich mich niederliefse?
Da doch dies alles meine Hand gemacht hat,
Dafs dies alles wurde, spricht Jahwe.

---

[1]) *Lamma hizzîtu rĕschaʿîm ḳodschècha.* Natürlich ist das nur ein Vorschlag von vielen möglichen.

Aber was für einen[1]) seh ich an?
Den, der demütig und zerschlagenen Geistes,
Und der entgegenzittert meinem Wort.

Wird das neuerdings richtig dahin gedeutet, dafs Jahwe sich gegen den Plan eines neuen Tempelbaus seitens der Samaritaner, eines Gegentempels gegen den jerusalemischen, verwahre? Gewifs nicht: der Wortlaut lehnt deutlich jeden Tempelbau ab, im Sinne von II. Sam. 7, und darüber hinaus von Jes. 40, 12 ff., insbesondere V. 16. Der Gott, der Himmel und Erde erschaffen, ist über jeden Kult erhaben. Gehören V. 3 f. ursprünglich dazu, so müssen sie sich diesem Sinne fügen und jeden Kult als Greuel verwerfen, wozu der Wortlaut gar nicht schlecht stimmt. Klagen sie samaritanische Greuel insbesondere an, so sind sie nachträglich eingeschoben, und von V. 2 ist sofort auf V. 5:

Höret das Wort Jahwes, die ihr entgegenzittert seinem Wort!

von da auf V. 18[2]) überzugehn. Wir behalten dann ein universalistisches Stück im Sinne Deuterojesajas übrig, das einen Tempelbau geradezu verwirft, also noch in die Zeit vor dem Tempelbau fallen mufs. Dafs auch diese geistigere Anschauung damals neben der eines Haggai ehrliche und warme Vertretung fand, ist durchaus wahrscheinlich. Ebenso begreiflich aber ist es, dafs ein solches Stück antisamaritanisch überarbeitet und vermehrt wurde. Es ist schwer, bei so schwierigen Texten sichere Aussprüche zu tun; aber am unrichtigsten ist es gewifs, über die Schwierigkeiten hinwegzusehen.

Fassen wir nach dieser Übersicht das Ergebnis zusammen, so werden wir Einheit des Verfassers und geschlossenen Gedankenfortschritt, also den tritojesajanischen Lösungsversuch, für Jes. 56—66 entschieden ablehnen müssen. Es handelt sich vielmehr um eine bunte Sammlung vieler namenloser Stücke, die ein rundes Jahrhundert umfassen, von der Verbannung selbst bis an die Zeit Esras und Nehemias heran. Passend genug wurde sie an das Buch Deuterojesajas angeschlossen, von dessen Weisen in der Tat ein grofser Teil der Stücke einen Nachhall vernehmen lassen.

---

[1]) Lies nach LXX *wĕel-ê-sè.*

[2]) Lies *wĕanochî jodēă*ʿ usw. »Ich aber kenne ihre Werke und ihre Gedanken«. So auch LXX cod. Sinaiticus.

Elftes Kapitel.

Die priesterliche Gesetzgebung und der Abschluß des Hexateuchs.

Sein eigentliches Gepräge erhielt das Schrifttum der Zeit, in der wir stehn, nicht durch die prophetischen Schriften, die zuletzt besprochen wurden. Vielmehr sind alle jene Prophetenstimmen mit ihrem Ringen um feste, bleibende Verhältnisse in dem neuerstandenen Jerusalem nur die Vorboten und Wegmacher der endgültigen Regelung, die von der gesetzlichen Schriftstellerei ihrer Zeit allmählich vollzogen und endlich erreicht wurde. Nicht der heimische Boden Judäas sollte und konnte diese Arbeit leisten, sondern nur das ferne Babylonien, wohin die jerusalemische Priesterschaft fortgeführt war, wo sie die beschauliche Mufse fand, die zu solcher Arbeit unerläfslich gehörte. Rückschau und Vorausschau waren an der Arbeit der Gesetzesschulen, die sich dort bildeten, in gleicher Weise beteiligt. Je mehr das Geschlecht derer ausstarb, die noch am Tempel zu Jerusalem Dienst getan, um so mehr wird der Wunsch rege geworden sein, das Gedächtnis des heiligen Dienstes, den man damals nach getreuer Überlieferung handhabte, durch die Schrift festzuhalten. Aber seit ein Hesekiel und Deuterojesaja die Heimkehr und Wiederaufrichtung Judas geweissagt und jener in seinen Gesichten der neuen Zeit schon ihr Gesetz gegeben, wird der Blick sich immer fester auf die Zukunft gerichtet, wird man immer zielbewufster sich bemüht haben, eine neue Ordnung der Dinge vorzubereiten. Sehr mannigfach mag diese Arbeit gewesen sein; was uns davon erhalten ist, brachte der Schriftgelehrte Esra im Jahre 458 aus Babylonien mit nach Jerusalem (Esr. 7), und im Jahre 444 wurde es durch Nehemia (Neh. 8—10) das Grundgesetz des Judentums. Verschmolzen mit dem älteren Geschichtswerk über die mosaische Zeit, das aus J, E und D zusammengewachsen war, ist es uns im Umfang der ersten sechs Bücher des Kanons erhalten; der Arbeit der letzten anderthalb Jahrhunderte ist es gelungen, den Bestand der priesterlichen Gesetz-

gebung[1]) daraus herauszuschälen und in allem Wesentlichen in seiner ursprünglichen Gestalt herzustellen. Dieselbe Arbeit hat aber auch gezeigt, daſs es sich dabei nicht um ein einheitliches Werk handelt, daſs vielmehr der Hauptsache nach zwei ganz verschieden angelegte Schriften miteinander verbunden sind, und daſs auch diese noch, ebenso wie das vereinigte Werk, ihre besondere Geschichte erlebt haben.

Scharf hebt sich die ältere Arbeit der Schule aus dem Zusammenhang des Buchs Leviticus heraus; nur wenige abgerissene Bruchstücke davon scheinen in die Bücher Exodus und Numeri versprengt zu sein. Die Masse steht, nach Vorausgang von Lev. 11, in Lev. 17—26 eng zusammen, aber nicht ohne mannigfache Überarbeitungen und Einschübe, die das Werk beim Zusammenschluſs der priesterlichen Schriften erleiden muſste. Mit dem Namen Heiligkeitsgesetz[2]), auf den man sich dafür geeinigt hat, wird seine Eigenart treffend bezeichnet. Denn es ist zunächst in der Tat ein Gesetzbuch, nicht etwa eine Geschichte Israels, wie J, E, und füglich auch der andre Hauptbestandteil der Priesterschrift. »Dies sind die Satzungen und die Rechtssätze und die Weisungen, die Jahwe zwischen sich und den Kindern Israel auf dem Berge Sinai durch Mose aufgerichtet hat«, so lautet in Lev. 26, 46 die feierliche Schluſsformel des ganzen Werks. Also keine in prophetischen Gesichten offenbarte neue Ordnung der Dinge, wie in Hes. 40—48, sondern das durch Mose übermittelte und seit jener Zeit gültige Grundgesetz Israels soll darin geboten werden. Aber anderseits wird von einer archaisierenden Fassung, die der Wüstenzeit Israels angepaſst wäre, völlig abgesehen. Und ganz selten nur (20, 9. 25, 1) findet sich eine der im Deuteronomium so häufigen Formeln, die darauf hinweisen, daſs das Gesetz im voraus für die Zeit des ansässigen Lebens in Kanaan berechnet sei, seine Gültigkeit also erst mit diesem ihren Anfang nehme. Unbefangen werden vielmehr Gebote für die Gegenwart des Volkes gegeben, wir dürfen einfach sagen: für die nachexilische Gegenwart. Dies zeigt sich am deutlichsten in dem Gesetz über die Schlachtung, mit dem in Lev. 17 die geschlossene Masse von H beginnt. Das Deutero-

[1]) Das Ganze der Priesterschrift hat man sich gewöhnt mit dem Buchstaben P zu bezeichnen.

[2]) Buchstabe H, im Zusammenhang der Priesterschrift Ph.

nomium hatte mit dem gröfsten Nachdruck alle Jahweopfer auf ein einziges Heiligtum, den Tempel in Jerusalem, vereinigt und beschränkt. Aber es hatte eben darum, angesichts des Umfangs des Reiches Juda (vgl. Deut. 12, 20. 21), die Schlachtung als solche ihrer kultischen Bedeutung entkleidet, recht eigentlich profanisiert: »Du darfst nach Herzenslust schlachten und Fleisch essen, je nach dem Segen, den Jahwe dein Gott dir gegeben, in allen deinen Städten, der Unreine wie der Reine darf davon essen, wie von Gazelle und Hirsch« (Dt. 12, 15). Bei H lautet es ganz anders: »Jedweder aus dem Hause Israel, der ein Rind oder ein Lamm oder eine Ziege schlachten will und es nicht herbeibringt, um es als Opfergabe für Jahwe vor der Wohnung Jahwes zu opfern, als Blutschuld soll es solchem Manne angerechnet werden, Blut hat er vergossen, drum soll solcher Mann aus seinem Volke ausgerottet werden.«[1]) Das klingt sehr altertümlich und beweist doch nur, dafs H für die neue Zeit nach der Verbannung nur noch auf die Stadt Jerusalem rechnet, dafs er eine Wiederherstellung in weiterem Umfang gar nicht wagt ins Auge zu fassen. So ist ihm »die Wohnung Jahwes«, »meine Wohnung« (Lev. 26, 11) einfach der Tempel in Jerusalem, aufgerichtet in irgendwelcher Gestalt, die die Zeit geben wird. Das gleiche Sichbescheiden, das stumme Rechnen mit der nüchternen Gegenwart — die notwendige gegensätzliche Ergänzung zu Hesekiels schwärmerischen Erwartungen — zeigt sich auch darin, dafs von irgendwelcher weltlichen Ordnung oder von einer Selbstbestimmung des Volkes nirgend die Rede ist, man müfste denn die strafrechtliche Verfügung über Leben und Tod davon ausnehmen, die doch nicht notwendig an politische Selbständigkeit gebunden ist[2]). Das Gesetz soll eben für das abhängige und untertänige Jerusalem gültig und anwendbar sein, daneben, soweit nicht der Tempelkult in Betracht kommt, auch für das Israel, das in fernen Landen in der Zerstreuung lebt.

Und die Abzielung des Gesetzes, das Ideal, das es sich steckt? Es lautet 19, 2: »Ihr sollt h e i l i g sein, denn ich, Jahwe euer Gott, bin heilig.« Etwas abgewandelt begegnet uns

---

[1]) Lev. 17, 3 f., unter Beseitigung der kleinen Einschübe, durch die das Gesetz dem Ganzen von P angenähert ist.

[2]) Und dennoch gibt es, wie unten (S. 190) gezeigt werden wird, in H eine Schicht, die selbst solche Aussagen vermeidet.

dasselbe 20, 26. 21, 6. 20, 7, weiter abgekürzt: »Ich bin Jahwe, der euch heiligt,« besser wohl: »der euch heilig haben will« (20, 8. 21, 8. 15. 23. 22, 9. 16. 32); und dasselbe meint endlich in kürzester Andeutung auch das mehr als dreiſsigmal in dem kleinen Umfang wiederkehrende »Ich bin Jahwe« oder »Ich bin Jahwe euer Gott«. Nun verlangt der Begriff »heilig« erst seine Erklärung, besonders für uns, die wir ihm mit neutestamentlichen oder gar noch weiter fortgebildeten Voraussetzungen gegenüberstehn. Diese Erklärung liefert wohl keine Stelle bündiger als der Schluſs von Kap. 20: »Daſs ihr sondert zwischen den reinen und unreinen Vierfüſslern und zwischen den reinen und unreinen Vögeln, damit ihr euch selber nicht zum Greuel macht durch Vieh und Vögel, und was immer sich auf Erden regt, was ich ausgesondert habe, daſs es euch als unrein gelte, sondern daſs ihr mir heilig seid; denn ich, Jahwe, bin heilig und habe euch abgesondert von den Völkern, daſs ihr mein sein sollt« (V. 25 f.). Hier ist es ausgesprochen: Heiligkeit ist Reinheit, Meiden von Verunreinigung jeder Art, und das Mittel dazu, das Jahwe selber vorzeiten an seinem Volke vorbildlich zur Anwendung gebracht hat, ist Absonderung von den übrigen Völkern. Alles Gottwidrige ist Verunreinigung, es wird durch Berührung übertragen wie die Ansteckung mit einer bösen Krankheit. Darum völlige Absonderung dessen, was Gott geweiht ist, Meiden jeder Berührung mit Drauſsenstehenden oder allem dem, was an Unreinem in dem eigenen Kreise sich finden mag, sofortige Beseitigung aller Unreinigkeit oder in schlimmeren Fällen des verunreinigten Gliedes der Gemeinschaft. Denn das Unreine verunreinigt die Person, die Person die Gemeinschaft, die Gemeinschaft das Land, und das Land, nachdem es verseucht ist, speit endlich seine Bewohner aus (18, 25. 28. 20, 22), wie Kanaan es mit Israels Vorgängern getan. Das sind Anschauungen, die sich bei dem Propheten Hosea leise anbahnen, im Deuteronomium, nach den frischen Erfahrungen der Zeit Manasses, in einem wahren Grauen vor der Ansteckung durch Kanaan sich äuſsern, endlich in Hesekiels Zukunftsgesetzgebung zu einem vollkommen abgerundeten System hermetischer Abschlieſsung und Ertötung aller Krankheitskeime ausgebildet werden. Hesekiel in das nüchterne Alltagsleben und in die Abhängigkeit vom persischen Königtum übersetzt: das ist das einfache Rezept für H, wenn man das

Werk von dieser seiner bezeichnendsten Seite ins Auge faſst. Der Isolierungsgürtel wird, statt um das ganze Volk und sein heiliges Land, um die Kultgemeinde und jedes einzelne ihrer Mitglieder gelegt.

Es war durchaus richtig, wenn man dem Gesetzbuch nach diesem seinem bezeichnendsten Merkmal den Namen Heiligkeitsgesetz gegeben hat. Aber mit diesem Faden kreuzt sich doch ein andrer, ebenso kenntlich und ebenso sicher nach seiner Herkunft zu verfolgen. Es ist der Einfluſs des Deuteronomiums, der sich neben Hesekiel stark geltend macht. Unverkennbar zeigt er sich besonders in der Betonung der Menschlichkeit und Milde, die überall Platz greift, wo der Gesetzgeber das eigentlich sittliche und soziale Gebiet berührt[1]). Bestätigt wird die Abhängigkeit vom Deuteronomium durch eine Anzahl andrer Rechtssätze, die H nur mit ihm gemein hat[2]). Dazu kommt endlich der Ton des Ganzen, das Zureden und Begründen, das Mahnen und Warnen, besonders in den Eingangs- und Schluſsabschnitten. Ganz wie Dt. 12 geht Lev. 18 von den »Satzungen und Rechten« Jahwes aus und von der Warnung, es nicht zu machen wie die Kanaaniter, und ebenso schlieſst das Kapitel (V. 24ff.) in Mahnung und Warnung ab. Das gleiche gilt von 19, 27, von 20, 22—26. 25, 18, vor allem aber von der Schluſsrede Kap. 26. Hier haben wir die Ankündigung von Segen und Fluch, je nach Israels Verhalten, genau so wie am Schluss des Deuteronomiums; hier vereinigt sich deuteronomischer Geist mit hesekielischer Form zu einem neuen Gebilde, das eben in dieser Doppelnatur einen ganz überraschenden Eindruck macht.

Über Entstehungszeit und Verfasserschaft des Buchs bleiben wir allen Hauptsachen nach nicht im unklaren. Zunächst zeigt gerade die Schluſsrede deutlich, daſs Israel in der Verbannung lebt, eine Heimkehr erst in unbestimmter Zukunft erwartet wird. Damit rückt H über Haggai und wohl auch über Deuterojesaja hinauf. Am wichtigsten bleibt die Bestimmung des Verhältnisses zu Hesekiel. Ausgeschlossen ist ohne Zweifel die Abfassung

---

[1]) Man vergleiche nur 19, 9f. mit Dt. 23, 25f. 24, 19ff., V. 13 mit Dt. 24, 14f., V. 14b mit Dt. 27, 18, V. 34 mit Dt. 10, 19, ferner die zweite Hälfte von Kap. 25.

[2]) Vgl. 19, 26 mit Dt. 18, 10, V. 27f. mit Dt. 14, 1, V. 29 mit Dt. 23, 18, V. 31 mit Dt. 18, 11, V. 35f. mit Dt. 25, 13—15.

durch Hesekiel selbst, die seinerzeit, im Beginn der Sonderuntersuchung des Heiligkeitsgesetzes, ihre Anhänger gefunden hat. Es ist nicht denkbar, dafs der Prophet, der, schon in vorgeschrittenem Alter stehend, die Fülle der Gesichte von einer glänzenden, über jeden Wunsch hinaus vollkommenen Zukunft seines Volkes niederschrieb, sich daneben, fast insgeheim, auf das Altenteil eines höchst bescheidenen Pakts mit der Wirklichkeit zurückgezogen hätte. Und ebenso undenkbar ist es, dafs ein Mann von der Bedeutung und Selbständigkeit eines Hesekiel sich derart vom Deuteronomium abhängig machen sollte, wie das bei H der Fall ist. Es bleiben die Möglichkeiten des Vor, Neben oder Nach gegenüber Hesekiel. Die Entscheidung wird immer zum guten Teil Sache des Gefühls, der höheren oder geringeren Einschätzung dieser oder jener der mitwirkenden Kräfte bleiben. Zwar der Einflufs des Deuteronomiums auf H ist kein Grund, im Anfang der Verbannung, vor Hesekiels Zukunftsbild, stehn zu bleiben; denn wir fanden ihn als den mafsgebenden noch bei »Maleachi«, über ein Jahrhundert später. Die Frage ist vielmehr vor allen Dingen, wie weit Hesekiel selbständig und schöpferisch ist, wie weit er anderseits selber sprachlich und sachlich von Überlieferung und Brauch der Tempelpriesterschaft getragen wird. Die Frage ist ferner, was man als das Frühere ansehen will, nüchternes Sichbescheiden oder kühne Ideale. Will man annehmen, dafs Hesekiel sich von dem Gesetzbuch aufgeschwungen, sich seiner Prosa gleichsam widersetzt habe? Oder haben die priesterlichen Gesetzesschulen den hohen Flug Hesekiels, bei aller Ehrfurcht vor ihrem grofsen Genossen, in die Sprache des täglichen Lebens übergeführt, zugleich auch mit dem in öffentlicher Geltung stehenden deuteronomischen Gesetz vermittelt, um zunächst einen modus vivendi zu finden, bei dem man die Erfüllung solch glänzender Verheifsungen Gott und der Zukunft überlassen konnte?[1]) Das letztere dünkt mich das bei

[1]) Ein bezeichnender Fall solchen vermittelnden und abwartenden Verfahrens ist auch, daß H in seiner ursprünglichen Gestalt stets nur »der Priester«, »die Priester« schreibt, ohne nähere Bestimmung. Hier liegen eben Deuteronomium und Hesekiel miteinander im Streit: bei jenem sind »die Leviten, der ganze Stamm Levi« geborene Priester (Dt. 18, 1), bei Hesekiel nur »die Söhne Ṣadoks«, unter ausdrücklicher Verwerfung und Berichtigung der deuteronomischen Bestimmung (Hes. 44, 9—15). H überläßt daher die Entscheidung dieser heiklen Frage der Zukunft, und in der Tat findet P dafür die neue Formel »die Söhne

weitem Wahrscheinlichere zu sein, insofern es dem Propheten nicht nur, sondern auch der Tätigkeit der Gesetzesschulen, jedem in seiner Art, allein gerecht wird. Man wird danach als mittlere und runde Zeit für die Abfassung der Heiligkeitsgesetzgebung das Jahr 550 v. Chr. ansetzen dürfen.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daſs H eine Einheit darstelle, die in ihrem ganzen Umfang gleichzeitig in die Erscheinung getreten wäre. Der sichere Beweis für das Gegenteil liegt zunächst in dem Verhältnis von Lev. 18 zu Lev. 20. Das sind zweifellos zwei verschiedene Fassungen desselben Gesetzes, von denen in einer geschlossenen Sammlung nur eine einzige an ihrer Stelle ist. Beide behandeln geschlechtliche Vergehen, füglich in ihrem ganzen Umfang. Das Hauptgewicht ruht in beiden Gesetzen auf dem Verbot der Ehe oder, besser gesagt, des geschlechtlichen Verkehrs des Mannes mit den nächsten weiblichen Verwandten oder Verschwägerten. Die Abweichungen in der Kasuistik sind ohne wesentliche Bedeutung; doch scheint die gröſsere Ursprünglichkeit im Ganzen Kap. 18 zuzukommen. So steht der Ehebruch besser in 18, 20 hinter den Verwandtenehen als in 20, 10 ganz für sich zu Beginn der Reihe der geschlechtlichen Vergehen. Das Verzeichnis der verbotenen Ehen scheint eher in Kap. 20 verkürzt — vgl. das Fehlen von 18, 7. 10. 17^{b}. 18[1]) — als in Kap. 18 erweitert. Vor allem aber darf man es kaum als einen Vorzug ansehen, wenn in Kap. 20 noch einige Vergehen voraufgeschickt werden, die dem geschlechtlichen Gebiet fernliegen, Molochopfer[2]), Totenbeschwörung, Verfluchung der Eltern. Vielmehr ist es bei einer Anschauung, der der Begriff der Sünde in der Verunreinigung beruht, bei einer Gesetzgebung, die für ein geknechtetes Volk im Zustande weitgehender Zersetzung erteilt wird, sehr begreiflich, daſs das geschlechtliche Gebiet gesondert im Vordergrund steht.

Viel stärker als in der Liste der verbotenen Handlungen unterscheiden sich Kap. 18 und 20 in der Fassung des Verbots und der daraus gezogenen Folgerung. Kap. 18 gibt das Verbot einfach

---

Aarons«, die dann auch von der Redaktion hie und da in H eingetragen wird (Lev. 21, 1. 17. 21 usw.).

[1]) Auch 20, 19 = 18, 12 f. ist erst später hinzugefügt, wie die Kap. 18 entsprechende Fassung und die Stelle des Verbots beweist.

[2]) 18, 21 gibt dem Molochopfer eine organische Stelle im Zusammenhang; ich kann ihn nicht mit Baentsch (Handkommentar zum A. T. 1903) für Einschub halten.

als solches, in dem kategorischen Imperativ des sittlichen Dekalogs »Du sollst nicht«, dem nur hie und da die Betonung der religiösen oder moralischen Verwerflichkeit hinzugefügt ist. Kap. 20 dagegen setzt den Fall in Gestalt eines Relativsatzes, so daſs dieser das Vergehen, der Nachsatz die angedrohte Strafe enthält: »Jedweder, der das und das tut, soll unweigerlich hingerichtet werden«, oder wie die Straffassung sonst lautet. Man wird nicht irregehn, wenn man annimmt, daſs die erstere Fassung noch stärkere Rücksicht auf die Zeitverhältnisse nimmt, kraft deren die Handhabung des Blutbanns nicht in Israels Hand lag, so daſs nur sittlich-religiöse Beweggründe für das Meiden dieser Sünden angerufen werden konnten. Neben sie trat später eine Umarbeitung des Gesetzes, die die Strafverhängung mit ins Auge faſst und gleichzeitig einige andre Verbote einbezieht, die wohl unter den gleichen Gesichtspunkt schwerer religiöser Verunreinigung, des Sakrilegs geradezu, gestellt werden sollten. Eine besonders eindringliche Schluſsermahnung gibt dieser zweiten Fassung groſse Selbständigkeit.

Dagegen findet Kap. 18 an Kap. 19 in allen Stücken seine Fortsetzung und Ergänzung [1]). Die beiden Kapitel bilden zusammen ein in allem Wesentlichen vollständiges Gesetz über das sittliche und religiöse Gebiet. Nur das Kultische im engeren Sinn ist ausgeschlossen, so daſs es fast den Anschein hat, als wäre nur auf die Diaspora Rücksicht genommen, wo ein eigentlicher Gottesdienst nicht möglich war. Dekalog, Bundesbuch und Deuteronomium sind ausgiebig benutzt, neue Gesetze hinzugefügt. Sehr bezeichnend aber ist es, daſs in 19, 11—18, die etwa der zweiten Hälfte des Dekalogs entsprechen, der Ehebruch gänzlich fehlt; das läſst sich kaum anders erklären als durch den Vorausgang von Kap. 18, das im ganzen Umfang dem geschlechtlichen Gebiet gewidmet ist. Durch nichts wird die Zusammengehörigkeit der beiden Kapitel so klar bewiesen. Als Auszug aus diesem kleinen Gesetzbuch (Kap. 18. 19) unter Übergehung des rein Sittlich-Sozialen wird sich dann Kap. 20 am leichtesten verstehn lassen.

Für die übrigen Stücke des Heiligkeitsgesetzes die litterar-

---

[1]) Als Zusätze auszuscheiden sind nur V. 8. 20—22, vor allem wegen der abweichenden Einkleidung, daneben vielleicht die Verse 5—7 als redaktioneller Zusatz. Irrig findet Baentsch auch in V. 9 f. 23. 33 Spuren andrer Herkunft.

kritische Untersuchung durchzuführen, müssen wir uns hier versagen. Dafs auch sie, ganz abgesehen von den vielfachen Überarbeitungen, keine ursprüngliche Einheit bilden, ist durch die bisher vorliegenden Arbeiten bereits festgestellt. Sie gehören aber doch insofern enger zusammen, als sie weit überwiegend den Kultus angehn, Kap. 17 den heiligen Ort und das Opfer, 21 die heiligen Personen, 22 das Verhältnis der Laien zum Heiligen, 23 die Feste[1]), 25 Sabbat- und Jubeljahr für Grund und Boden, woran sich notwendig gewisse Stücke des Personenrechts anschliefsen. Es scheint, als wenn das so zusammengesetzte Gesetzbuch zuerst um Kap. 20, den Auszug aus Kap. 18 f., vermehrt worden wäre. Einige vergessene Aufsätze wurden dicht vor der Schlufsrede, in 26, 1 f. noch nachgeholt[2]). Später erst wird man das kleine sittlich-soziale Gesetzbuch Kap. 18 f. auch in seiner vollständigen und ursprünglichen Fassung nachgetragen haben, um wertvollen Stoff nicht umkommen zu lassen. Wesentlich gleichartig blieb auch dies vielfach zusammengesetzte Ganze, und die eindringliche Schlufsrede tat das Ihrige dazu, um es als Einheit wirken zu lassen.

Ganz andern Schlages ist das zweite Werk priesterlicher Herkunft, dasjenige, das dem Ganzen sein Gepräge gibt und von dessen festem Gefüge nun auch H umfafst wird. Ist H ein Gesetzbuch, so dieses ein Geschichtsbuch, ist jenes Rede, so dieses Erzählung, arbeitet jenes mit Gründen und Zwecken, Jahwes vorbildlicher und des Volkes gesollter Heiligkeit, so dieses nur mit Tatsachen. Das alles ist nicht zufällig so, sondern man kann das Verhältnis der beiden Schriften geradezu auf die Formel bringen, dafs bei P im engeren Sinne[3]) die Beurkundung an die Stelle der Begründung tritt. Nicht weil das Volk seinem Gott ähnlich sein soll, mufs es so und so handeln, sondern einfach, weil es so Gottes Wille ist, weil er es so und nicht anders bestimmt hat. Dafs er dies getan, wird durch Erzählung der

---

[1]) Kap. 24 besteht fast ganz aus Nachträgen andrer Quellen, in die nur einige Sätze aus H eingebettet sind.

[2]) 26, 1 wesentlich = 19, 4, 26, 2 = 19, 30.

[3]) Als Teil des priesterlichen Gesamtwerks, im Unterschied von H und Nachträgen, gewöhnlich als Pg (= Geschichte) bezeichnet.

Gelegenheit samt dem göttlichen Gebot, das sich daran knüpfte, ein für allemal festgelegt. So tritt der grundlos geäufserte Herrscherwille Gottes an die Stelle des gnädigen und heilsamen Ratschlusses, das *opus operatum* des Menschen an Stelle des Gott nacheifernden Gehorsams, den das Deuteronomium noch als Liebe zu Jahwe in Vergeltung seiner Liebe kennt[1]). Die vollkommene, jenseitige Erhabenheit Jahwes über die Welt, wie sie schon Hesekiels Gottesanschauung zugrunde liegt, ist hier aufs strengste durchgeführt. So entsteht eine ideale Welt-, Menschheits- und Volksgeschichte, bei der sich der menschliche Teil lediglich leidend verhält, so dafs jeder seiner bewufsten Schritte nichts als die Ausführung eines in unmifsverständlichem Wortlaut erteilten göttlichen Befehls darstellt. Diejenigen Befehle, die dauernde Geltung, auch für die kommenden Geschlechter, behalten, fügen sich von selbst zur Gesetzgebung zusammen, und so entsteht diese zugleich mit dem Volke vor unsern Augen. Bis zur festen Ansiedlung Israels in dem nach Jahwes Befehl unter die Stämme verteilten Land Kanaan setzt sich diese Geschichte fort. Das Staatsgrundgesetz Israels ist damit vollständig, der Bund, den Jahwe bei Pg nicht mit Israel geschlossen, sondern einseitig für Israel aufgerichtet, eingesetzt hat[2]), in seinem ganzen Umfang verwirklicht.

Das feste Gefüge dieser Geschichtsdarstellung hat bei aller Einseitigkeit und Starrheit ohne jeden Zweifel etwas Grofsartiges an sich, das eines mächtigen Eindrucks sicher ist; wir dürfen uns daher durchaus nicht wundern, dafs sie von der letzten Redaktion zur »Grundschrift«[3]) des ganzen Werks gewählt wurde. Dadurch ist vor allem ihr erster grofser Abschnitt, die Urgeschichte und Patriarchengeschichte, als Fachwerk des übrigen in nahezu lückenloser Vollständigkeit erhalten geblieben und läfst sich glatt aus dem Zusammenhang herauslösen. Sobald man das getan, erkennt man, in welchem Mafse Gesetz und

---

[1]) Dt. 6, 5. 7, 9. 11, 1 ff. 13, 4. 19, 9. 30, 6 ff.

[2]) *hēḳîm*, nicht *karat*. Das »mit«, das auch bei P nicht fehlt, gehört bei ihm zu dem Namen »Bund«, »ich richte auf meinen Bund mit dir« (Gen. 6, 18 usw.), in den älteren Quellen zu dem Verbum, »Jahwe schloß mit Abram einen Bund« (Gen. 15, 18).

[3]) Der Name ist geprägt von der »Ergänzungshypothese«, die in Pg die einzige zusammenhängende Quelle, in J den Ergänzer und damit auch den Redaktor sah. Sie herrschte im 2. Drittel des vorigen Jahrhunderts. In anderm Sinne bleibt dem Namen seine Berechtigung.

Verfassung, mit einem Worte die Grundlagen des Gottesstaates, für diesen Schriftsteller alles andre überwiegen. Wo es sich darum handelt, da wird er ausführlich, ja breit, nicht nur in der Fassung der Verordnungen selbst, sondern auch in ihrer Vorgeschichte; wo nichts dergleichen als Frucht abfällt, befleifsigt er sich der gröfsten Kürze, bis zum hohlen Schema, das blofs aus Namen und Zahlen besteht. Die ausführliche Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 1—2, 4^{a} führt zunächst mafsgebend für alles Weitere das Wort Gottes als die einzige lebendige Kraft in und vor dem ganzen Weltall ein; aber sie gipfelt in der vorbildlichen Begründung des Sabbats durch Gottes eigenes Ruhen am siebenten Tage. Es folgt unmittelbar in Kap. 5, 1 ff. die erste Zeugung in genauem Anschlufs an die bei der Schöpfung des Menschen in 1, 26—28 gebrauchten Formeln. Unaufhaltsam entführt uns dann der Rest des Kapitels in der Sethitentafel nur in Namen und Altersangaben durch anderthalb Jahrtausende[1]), bis zum Ende des ersten Weltalters in der Sintflut. Da zum ersten Mal wird der Verfasser wieder ausführlich. Man merkt, der Gottesbau der Arche, der für ein ganzes Jahr die Welt *in nuce* in sich schlofs, hat es ihm besonders angetan. Aber den Abschlufs der Erzählung bilden doch wieder in 9, 1 ff. gesetzliche Bestimmungen, die ersten, die dem Menschen ausdrücklich erteilt werden, die noachischen Gebote. Herrschaft des Menschen über die Tiere, Gestattung der Fleischkost unter Ausschlufs des Blutgenusses, Verbot der Tötung von Menschen werden hier für die ganze Lebewelt zum Gesetz erhoben[2]). Von neuem folgt eine Vogelschau, zuerst nur über den Raum der Welt, ihre Verteilung an die Völker in der sogenannten Völkertafel[3]), dann auch der Zeit nach in der Semitentafel, die die auserwählte Linie ganz in der Weise der

[1]) Das ist die runde Mitte zwischen der Summe im samaritanischen, 1307 Jahre, und dem hebräischen Text, 1656 Jahre bis zur Sintflut; der griechische bietet eine noch viel höhere Ziffer, 2242 Jahre. Die kleinste Ziffer hat an sich die größte Wahrscheinlichkeit für sich; doch sprechen auch noch besondere Gründe für die Zahlen des Samaritanus.

[2]) Pg's Erzählung von der Sintflut ist mit der aus J aufs künstlichste verschlungen, aber in Gestalt von 6, 9—22. 7, 6. 11. 13—16^{a}. 17^{a}. 18—22. 24. 8, 1—2^{a}. 3^{b}. 4 f. 13^{a}. 14—19. 9, 1—17 so gut wie unversehrt erhalten. Sie wurde oben (S. 49 ff.), aus der Verschlingung losgelöst, neben der von J dargeboten. Es folgt 9, 28 f. mit dem Lebensende Noahs.

[3]) Pg + J, ersterer vollständig erhalten in 10, 1—7. 22. 31. 32.

Sethitentafel um zehn Geschlechter durch einige Jahrhunderte weiterführt bis auf Abram, den ersten Erzvater Israels[1]). Selbst durch dessen Einführung fühlt sich der Verfasser zunächst nicht veranlaſst ausführlicher zu werden. Um von seiner ebenso summarischen wie steif umständlichen Erzählungsweise noch eine Probe zu geben, mag dieser Anfang der Patriarchengeschichte in wörtlicher Übersetzung hier eine Stelle finden und die Übersicht des Zusammenhangs bis zum Tode Abrahams fortgeführt werden.

. . . . Und das Leben Tèrahs kam auf fünf Jahre und vierzig und hundert Jahre[2]), da starb Tèrah in Haran. Und Abram nahm Saráj sein Weib und Lôt den Sohn seines Bruders und allen ihren Erwerb, den sie erworben, und die Seelen, die sie in Haran erzielt hatten, und sie zogen aus, nach dem Lande Kanaan zu gehn; Abram aber war fünf Jahre und siebzig Jahre alt, als er von Haran auszog[3]). Und sie kamen in das Land Kanaan; aber das Land trug sie nicht im Beisammenwohnen, denn ihr Besitz war zu groſs, so daſs sie nicht beisammen wohnen konnten. So trennten sie sich voneinander; Abram wohnte im Lande Kanaan und Lot wohnte in den Städten des Kreises. Als aber Gott die Städte des Kreises vernichtete, da gedachte Gott Abrams und lieſs Lot fort mitten aus dem Umsturz, beim Umstürzen der Städte, in denen Lot wohnte. Aber Saraj Abrams Weib gebar ihm nicht. Da nahm Saraj Abrams Weib die Ägypterin Hagar ihre Magd, nach Ablauf von zehn Jahren des Wohnens Abrams im Lande Kanaan, und gab sie Abram ihrem Manne, ihm zum Weibe. Und Hagar gebar Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den Hagar geboren hatte, Ismael. Und Abram war achtzig Jahre und sechs Jahre alt, als Hagar den Ismael dem Abram gebar. Und Abram war neunzig Jahre und neun Jahre alt, da erschien Gott[4]) dem Abram und sprach zu ihm: »Ich bin El Šaddáj usw.«[5]).

Und nun folgt in Kap. 17 wieder eins der Kernstücke von Pg, die Einsetzung der Beschneidung als Bundeszeichen

---

[1]) Gen. 11, 10—27. 31. 32.

[2]) So richtig die samaritanische Textrezension statt 205 Jahre.

[3]) So umzustellen, V. 4^{b} hinter $5^{b\alpha}$, wenn man nicht ändern will: »als sein Vater Terah in Haran starb.«

[4]) So muß hier für »Jahwe« hergestellt werden, weil Pg den Namen Jahwe, ehe er Mose offenbart wird (Ex. 6, 2 ff.), durchaus vermieden hat. Pg schließt sich darin unbedingt an E an, er ist ein »elohistischer« Schriftsteller. Der Name, unter dem sich Jahwe den Erzvätern offenbart hat, ist nach Ex. 6, 3 El Šaddáj, den man oben (Gen. 17, 1) zum ersten Mal findet.

[5]) Der hier gebotene Zusammenhang setzt sich zusammen aus 11, 32. 12, $5^{a.b\alpha}$. 4^{b}. $5^{b\beta}$. 13, 6. 11^{b}. $12^{a.b\alpha}$. 19, 29. 16, 1^{a}. 3. 15. 16. 17, 1.

für den Erzvater und alle seine Nachkommen, zugleich die Namensänderung in Abraham und Sara und die Ankündigung der Geburt Isaaks, des Trägers der Bundesverheifsung. Ganz im Chronikenstil wird dann wiederum Geburt und Beschneidung Isaaks verzeichnet:

»Und Gott[1]) tat an Sara, wie er geredet hatte, und Sara gebar dem Abraham einen Sohn zu der Frist, von der Gott mit ihm geredet hatte. Und Abraham nannte den Sohn, der ihm geboren war, Isaak. Und Abraham beschnitt Isaak seinen Sohn, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott geboten hatte. Und Abraham war hundert Jahre alt, als ihm Isaak sein Sohn geboren wurde[2]).«

Unmittelbar schliefst sich wieder ein Kernstück an, Kap. 23 mit dem Tode Saras und dem Ankauf des Erbbegräbnisses zu Hebron. Dieses Rechtsgeschäft, das mit notarieller Genauigkeit und Verbindlichkeit gebucht wird, ist für Pg aus zwei Gründen so besonders wichtig. Einmal werden in diesem Erbbegräbnis die Leiber der Stammväter und Stammütter Israels versammelt und bewahrt, damit Israel das ihm gelobte Land später als seine Heimat, als das Land seiner Väter im eigentlichsten Sinne, empfinde[3]). Wie bedeutungsvoll dieser geheimnisvolle Zusammenhang mit den entschlafenen Vorfahren gerade der späten Zeit erschien, beweist seine Ausbeutung in dem aufserkanonischen Schrifttum. Sodann aber wird hier der rechtsgültige Besitz von Grund und Boden im heiligen Lande erworben und damit ein Rechtsanspruch an das Ganze begründet. Da Volk und Land untrennbar zusammengehören, so gehört das mit zu Israels Staatsgrundgesetz. Und nun folgt unmittelbar der Tod Abrahams in 25, 7—11a:

»So viele aber wurden die Tage der Jahre des Lebens Abrahams, die er lebte, hundert Jahre und siebzig Jahre und fünf Jahre. Und es verschied und starb Abraham in rüstigem Greisenalter, hochbetagt und lebenssatt und wurde versammelt zu seinen Geschlechtsgenossen. Und es bestatteten ihn Isaak und Ismael seine

---

[1]) Siehe Anmerkung 4 auf der vorigen Seite.

[2]) 21, 1b. 2a zum größten Teil, 2b. 3—5. Das Stück ist oben (S. 55f.) als Beispiel der Quellenscheidung zwischen J, E und P dargeboten.

[3]) Vgl. Gen. 49, 29—32, wo Jakob dies für Abraham, Sara, Isaak, Rebekka und Lea feststellt, für sich fordert (vgl. 50, 12). Ursprünglich war am Ende von 49, 31 auch Rahel genannt. Vgl. dafür wie für die Gründe, ihren Namen später zu beseitigen, K. Budde, Zeitschr. f. die alttest. Wissenschaft 1883, S. 56 ff.

Söhne in die Höhle Makpela auf das Feld Ephrons des Sohnes Sohars des Hethiters, die Mamre gegenüber liegt, das Feld, das Abraham von den Söhnen Heths gekauft hatte: dorthin wurde bestattet Abraham und Sara sein Weib. Und nach dem Tode Abrahams, da segnete Gott Isaak seinen Sohn usw.«

Grundlegend sind ferner für die Erzählung von Pg die Loslösung Ismaels und Esau-Edoms von der auserwählten Linie (25, 7—11a. 36, 6—8) und die Reinhaltung der auserwählten Linie durch die mesopotamische Heirat Jakobs (28, 1—9, vgl. 26, 34 f. 27, 46).

Was bisher dargelegt wurde, genügt, um von Geist und Abzielung dieser neuen, in den Priesterschulen Babyloniens entstandenen Geschichtsdarstellung ein klares Bild zu gewinnen. Da steht vornean in der Tat die Gesetzgebung, erwachsen aus der Reihe geschichtlich beglaubigter göttlicher Gebote. Göttlich, aber keineswegs ausnahmslos mosaisch, noch weniger sinaitisch. Denn die noachischen Gebote (Gen. 9) stammen aus dem Anfang des neuen Weltalters, das Beschneidungsgesetz (Gen. 17) aus der Patriarchenzeit, die über Passah und Erstgeburt (Ex. 12, 1—20. 43—51. 13, 1. 2) aus der Zeit vor dem Auszug, und auch das Sabbatgesetz wird gleich nach dem Durchschreiten des Schilfmeers, ehe man den Sinai erreicht, aus seinem nur vorbildlichen Bestande seit Erschaffung der Welt (Gen. 2, 2 f.) in die Wirklichkeit übergeführt (Ex. 16, insbesondere 22—30)[1]. Nun erst begreifen wir vollkommen, warum Pg das Gesetz in Gestalt der Geschichtserzählung darbietet. Denn die Summe dieser vorsinaitischen Gesetze, gegeben, ehe Israel ein Heiligtum erhalten hatte und damit eigentlichen Gottesdienst üben konnte, ergibt das, was auch in der Verbannung und, nachdem ein Teil des Volkes in die Heimat zurückgekehrt war, in der grofsen Diaspora gehalten werden kann und mufs, es sind die Bundeszeichen, die bis auf den heutigen Tag den Juden vom Heiden unterscheiden[2]. Wir erkennen daher hier eine Abzielung ähnlich

---

[1]) So jedenfalls im endgültigen Text. Gehören die entscheidenden Verse nicht zu der Urgestalt von Pg, hat in dieser Quelle die Mannageschichte ursprünglich eine spätere Stelle eingenommen, so beweist doch der Zusatz an dieser Stelle, daß man in der Schule von Pg später das Bedürfnis tatsächlicher Einführung des Sabbats vor der Ankunft am Sinai empfand. Pg selbst hat sich dann mit dem idealen Vorhandensein des Sabbats begnügt.

[2]) Eine Ausnahme bildet die Darbringung der Erstgeburt, die durch alte Überlieferung bei J an den Auszug aus Ägypten fest gebunden, zugleich aber durch Ablösung beseitigt war.

der von Lev. 18. 19, die Absicht nämlich, ein Volksgesetz für die babylonische Gegenwart der Verfasser, für die kultlose Diaspora, vorauszuschicken, und dann erst das sinaitische Hauptgesetz, das an das einzige Heiligtum gebunden ist, folgen zu lassen. Und in der Tat beginnt dies in Ex. 25 ff. sofort mit den göttlichen Anweisungen zur Herstellung dieses Heiligtums mit seinem ganzen Zubehör. Ein Abschnitt, der ohne den Vorgang von Hes. 40—48 schwerlich denkbar wäre.

Zugleich aber dient dieser Abschnitt zum Beweis, dafs Pg doch keineswegs nur das Gesetz im Auge hat, sondern zugleich Geschichte schreiben will. Denn in ihm spiegelt sich eine ganz neue Anschauung von Israels Vergangenheit. Die alten Geschichtsquellen J und E machen sich über das Wie des Gottesdienstes wenig Gedanken; insbesondere setzt das Altargesetz von E in Ex. 20, 24 ff. die Vielheit der Kultstätten einfach voraus, nicht minder bei den Kultstätten der Erzväter Altar und Opfer, heilige Bäume und Steine[1]). Das Deuteronomium erkennt die Vielheit der Kultstätten ebenso als Tatsache an, sieht aber darin nur ein unvermeidliches Übel und verlangt, seit der Tempel Salomos besteht, Beschränkung alles Jahwedienstes auf diesen allein[2]). Unsre Priesterschrift aber trägt durch die höchst künstliche Schöpfung des Offenbarungszeltes, oder wie Luther sagt, der Stiftshütte, den jerusalemischen Tempel und seinen ganzen Dienst, so wie er sich den Gesetzesschulen Babyloniens darstellte, zurück bis in die Wüstenzeit Israels. Einen andern Opferdiest hat Jahwe nie gehabt noch haben wollen, selbst nicht von seiten der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob. Das alleinige Recht des jerusalemischen Ritus, das *opus operatum* unter Einschlufs der Art und Weise seiner Ausübung, wird hier rücksichtslos behauptet und der ganzen Vergangenheit aufgezwungen. Unter diesen Umständen darf man nicht sagen, es komme Pg auf die Geschichte als solche nicht an, er überlasse sie den andern Quellen und gebe nur darum für die gesetzlosen Strecken ein blofses Gerippe, weil er voraussetze, dafs der Leser die Lücken aus der ihm wohlbekannten alten Überlieferung ausfüllen werde. Es war den Verfassern von Pg durchaus nicht

---

[1]) Die *maṣṣebā,* zuerst Deut. 16, 22 ausdrücklich verboten.
[2]) Vgl. die Grundstelle Deut. 12, besonders V. 8 ff.

gleichgültig, ob man sie auffüllte mit den zahlreichen Altarbauten der Patriarchen, ihren Opfern, heiligen Bäumen und Steinen, samt den über sie ausgegossenen Trankopfern (Gen. 28, 18. 31, 13. 35, 14). Und noch weniger würde ihnen die Zumutung behagen, sie hätten den Gottesbefehl der Opferung Isaaks (Gen. 22) nur der Kürze halber übergangen. Wie sie aber solche für sie geradezu greuelhafte Dinge durch ihre Erzählung vielmehr beseitigen und austilgen wollten, so nicht minder all das sittlich Anstöfsige, dessen die Patriarchengeschichte für ihr fortgeschrittenes Empfinden mehr als genug enthielt. Dafür genügte schon, dafs die Erzählung von schamlosem Gebaren wie das der Sodomiten in Gen. 18 oder der Töchter Lots in Gen. 19 in ein heiliges Buch nicht zu gehören schien. Noch schlimmer stellte sich der Fall, wenn auf die Heiligkeit der Erzväter selber ein Schatten fiel, wie durch den Streit zwischen Abraham und Lot in Gen. 13, Abrahams Feigheit und halbe oder ganze Lüge in Gen. 12 und 20, die häuslichen Zwistigkeiten und die harte Entfernung Hagars samt Abrahams Sohn Ismael in 21, 8 ff., die ja überdies in 25, 7 ff. von Pg Lügen gestraft wird. Es gibt in der Tat, um bei dem oben wiedergegebenen Leben Abrahams zu bleiben, unter allem, was Pg übergangen hat, höchstens ein Stück, die Brautwerbung um Rebekka in Kap. 24, das vor seinen Augen hätte Gnade finden mögen, wenn er nicht auch darin schon an den »Aramäer«[1]) Betuēl und sein Haus viel zu viel Ehre verschwendet sah[2]). Denn auch das Gefühl für den Verkehr mit andern Völkern, die ja durchgängig Heiden sind, ist bei Pg kraft des Wohnens in der Verbannung sehr verfeinert. Abstofsung aller Fremden, Reinhaltung des Stammes ist ihm in der Patriarchengeschichte ein ebenso wichtiges Anliegen wie einem Esra und Nehemia in dem Zeitalter, das der Quelle Pg das mafsgebende Ansehen verschaffte. Es ist also auch eine ganz neue Geschichtsanschauung, die von Pg vertreten und gelehrt wird, geboren aus Hesekiels Geist, nur mit dem Unterschied, dafs das Ideal aus der Zukunft in die älteste Vorzeit zurückverlegt wird. Denn für Hesekiel ist die

---

[1]) So heißt er bei Pg 25, 20. 28, 5.

[2]) Gen. 14 ist erst viel später, freilich ganz aus dem Geiste von Pg, hinzugefügt worden. Vgl. unten S. 220.

ganze Vergangenheit Israels eitel Abfall und Untreue gewesen, von Ägypten an.

Es bedarf nicht der weiteren Verfolgung des Fadens. In allen Stücken seiner Erzählung bleibt Pg sich selber gleich und getreu. Was immer er aus alten Zeiten berichtet, stets ist es aufs klügste berechnet, in der Gegenwart Verwendung zu finden. Die Einsetzung Aarons und seiner Söhne zu Priestern (Ex. 28, 1 ff.) ist eine weise Umbiegung der Kampfbestimmung Hesekiels, die das Priestertum des ganzen Stammes Levi verwarf und es ausschliefslich den Nachkommen Ṣadôḳs, des Priesters unter Salomo, vorbehielt; die Geschichte von dem Straftode Nadabs und Abihus, zweier Söhne Aarons (Lev. 10, 1—5), warnt vor leichtsinniger Handhabung des priesterlichen Amtes, ebenso die aus Num. 16 herauszuschälende Geschichte von dem Untergang der Rotte Ḳoraḥ samt den folgenden Abschnitten vor seiner Anmafsung durch Unbefugte, die Geschichte von Pineḥas Eifern in Num. 25 vor dem Umgang mit heidnischen Weibern. Bei der letzten Geschichte ist es höchst beachtenswert, wie sie aus der älteren Erzählung von midianitischem Götzendienst abgewandelt ist. Pg kümmert sich eben nach Möglichkeit nur um brennende Fragen der nachexilischen Zeit. Von einem bürgerlichen oder staatlichen Regiment ist nirgends die Rede, weil Israel nach der Verbannung dafür nicht zu sorgen hatte, vom Götzendienst ebensowenig, weil der damals aufgehört hatte eine Gefahr zu sein. Ganz am Ende tritt die Vorliebe für statistische Stoffe wieder hervor in den genauen Angaben über die Verteilung des heiligen Landes an die Stämme, deren verschonte Reste den Grundstock von Jos. 13 ff. bilden, für uns die Grundlage der alten Geographie Palästinas. Es ist ein merkwürdiges, schwerlich zufälliges Zusammentreffen, dafs Hesekiels Zukunftsbild und sein ganzes Buch in Kap. 48 mit demselben Gegenstand abschliefst.

Hesekiel und Pg stellen in Anfang und Vollendung, in glühender Hoffnung und in ergebenem Verzicht für die trübe Gegenwart das Judentum in seiner ganzen starren Zurückgezogenheit auf sich selbst und Abschliefsung von der Völkerwelt dar. Trotzdem haben sie dieser auch ihren Tribut entrichten müssen, einen viel höheren in mancher Hinsicht als ihre Vorgänger. Denn beide sind stark beeinflufst von der baby-

lonischen Kultur, die sie rings umgab, und selbst ihre kultische Gesetzgebung kann diesen Einfluſs nicht verleugnen. Deutlich aber zeigt er sich bei P durchgängig. So gleich in der Urgeschichte, in den Erzählungen von der Schöpfung (Gen. 1), von den Urvätern (Gen. 5) und der Sintflut, die freilich bereits in der vorexilischen Darstellung von J_2 den babylonischen Mythen nachgebildet waren. Nicht minder ist die Zeitrechnung von der babylonischen Überlieferung beeinfluſst, und in der Völkertafel von Pg, so knapp sie gehalten ist, verrät sich deutlich der weite Horizont des babylonischen Weltbürgers gegenüber dem engen des Bewohners von Palästina. Je mehr sich das babylonische Altertum vor uns enthüllt, um so klarer werden auch diese Zusammenhänge, und so bewährt sich die babylonische Herkunft von P, ohne deren Anerkennung ein Verständnis des Alten Testaments einfach unmöglich ist, auch nach dieser Seite hin.

Pg war ohne Zweifel als Volksbuch gedacht, als Belehrung für jedermann über die Vergangenheit Israels und die Pflichten, die sich daraus für die Gegenwart ergaben. Ob die Schrift jemals in ihrer ursprünglichen Gestalt, lediglich als lehrhafte Erzählung, in das Leben eingeführt worden ist, wissen wir nicht; jedenfalls könnte das nur unter der Judenschaft Babyloniens geschehen sein. Als der Gedanke reifte, sie zum Grundgesetz der neuerstandenen Tempelgemeinde in Jerusalem zu erheben, stellten sich manche Bedürfnisse ein, an die ihre Verfasser nicht gedacht hatten. Von selbst bot sich der Ausweg. Die Schule hatte ja auſser diesem Werk, und schon beträchtliche Zeit vorher, auch das Gesetzbuch H hervorgebracht, das geeignet erschien, manche Lücke auszufüllen. Es bedurfte nur einer gewissen Überarbeitung, um es Pg einigermaſsen anzupassen und an geeigneter Stelle darein einzuschalten. Die Geschichtserzählung lieſs ja immerhin Ruhepunkte zu, wie denn gröſsere Abschnitte von Vorschriften, vor allem am Schluſs des Exodus, sich schon darin fanden. Der ästhetische Maſsstab wurde dabei nicht angelegt; daſs die Einheitlichkeit des Werks darunter litt, die Einkleidung durchbrochen würde, empfand man schwerlich als einen erheblichen Miſsstand gegenüber dem Vorteil, daſs die Brauchbarkeit des Werks erhöht, ja der Zweck, den man im Auge hatte, nur so erreicht wurde.

Auch blieb es nicht bei der Einfügung des Heiligkeits-

gesetzes, vielmehr folgten ihm andre Erzeugnisse der babylonischen Schule, Gesetzsammlungen wie Einzelgesetze, und auch Pg selbst mufste sich vielfache Überarbeitung und Ausweitung gefallen lassen, um dem neuen Zweck zu genügen, dem das Werk dienen sollte. Als geschlossene Sondergesetzsammlungen sind besonders hervorzuheben das Opfergesetz in Lev. 1—7 und die Reinigkeitsgesetzgebung in Lev. 11—15, willkommene Ergänzung und Durchführung, die erstere für die in Pg, die letztere für die in H bevorzugten Gegenstände. Für das Einzelne der Ausscheidung mufs hier auf die Kommentare verwiesen werden. Auch darauf kann hier nicht eingegangen werden, ob alle diese Einschaltungen zu gleicher Zeit vollzogen sind, oder welche sich als Novellen auch noch zu dem bereits zusammengesetzten Werk erweisen, dem Esra und Nehemia Gesetzeskraft verschafften. Durch Jahrhunderte noch hat man Novellen, die zu Gesetzeskraft gelangt waren, unbefangen in das Gesetzbuch eingefügt[1]). Erst seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo wurde dies Verfahren als unzulässig verpönt, so dafs man sich auf mündliche Überlieferung beschränkte, die dann endlich in der Mischna ihren Niederschlag fand. Die Einzeluntersuchung über das Alter dieser verschiedenen Gesetzesnovellen geht mehr die Religions- und Kultgeschichte als die Litterargeschichte an; genug, dafs sie alle im Geiste von P gehalten sind, der von Esra und Nehemia an der herrschende blieb und sich immer einseitiger Geltung verschaffte.

Nur einmal, bald nach Anfang der Gesetzesherrschaft, sahen sich seine Vertreter genötigt, der Volksstimmung, der Treue gegen den alten Besitz, einen grofsen Schritt entgegenzukommen. Wir sahen, wie wenig es die Meinung der Verfasser von Pg gewesen sein kann sich mit der bisherigen Überlieferung, niedergelegt in dem zusammengesetzten Werke JED[2]), friedlich zu vertragen oder sich gar durch jenes ergänzen und füglich berichtigen zu lassen. Wäre nun diese Stimmung zu unbedingtem Siege durchgedrungen, so müfste uns P gesondert, in geschlossenem

---

[1]) Besonders lehrreich ist dafür die Vergleichung des LXX-Textes von Ex. 35—40 mit dem hebräischen Wortlaut. Ganze Verse und Absätze (so 37, 25—28) fehlen in LXX, andre werden von ihr in weit kürzerer Fassung überliefert. Man sieht dort in den langen Gärungsprozeß des Textes tief hinein.

[2]) Vgl. zu diesen Merkbuchstaben oben S. 55 f., überhaupt die grundlegende Auseinandersetzung über die Quellenscheidung im Hexateuch von S. 44 an.

Zusammenhang, erhalten sein. Wir müſsten es dann als eine besonders glückliche Fügung preisen, wenn es der Gegenströmung dennoch gelungen wäre, auch JED, natürlich ebenfalls gesondert, auf die Nachwelt zu bringen. Statt dessen aber sind uns beide nur in engster Vereinigung erhalten geblieben; das Geltenlassen des Gewordenen also, das P und besonders dem zweiten, geschichtlichen Werke (Pg) so gar nicht im Blute lag, ist Ereignis geworden. Dafür läſst sich bei solcher Sachlage gar keine andre Erklärung geben, als daſs sich der Versuch, die alte Überlieferung zu verdrängen und einfach zu ersetzen undurchführbar erwies, ohne Zweifel, weil sie dem Volke oder seinen jerusalemischen Führern zu sehr in Fleisch und Blut übergegangen war. Dennoch ist ihre Schonung nicht einseitig von dieser Richtung durchgesetzt worden. Wäre das der Fall, so müſsten wir erwarten, daſs die Redaktion auf Seiten der Quelle D stände, deren geistige Herrschaft wir noch bei Maleachi beobachten konnten. Statt dessen läſst sich R — um die endgültige Redaktion mit diesem Buchstaben zu bezeichnen — durchgängig von der Quelle P leiten. Sie ist durch ihn in der Tat die »Grundschrift« (vgl. S. 192) des Pentateuchs geworden; in die weiten Maschen von Pg sind die auseinander genommenen Bestandteile von JED eingefügt. Wo R sich selbsttätig bemerklich macht, da redet er die Sprache von P, denkt wie P und biegt JED derart um, daſs die Widersprüche gegen P weniger bemerkbar werden [1]). Aber mit erstaunlicher Weitherzigkeit ist die Arbeit getan, so daſs wir sowohl im groſsen, etwa in der Duldung des unversehrten Deuteronomiums gegenüber der Gesetzgebung von P, wie im kleinen auf Schritt und Tritt immer wieder Ursache finden, für liebevolle Schonung des Erbes der Väter dem Redaktor Dank zu sagen.

Ist es möglich, die Person oder wenigstens die Zeit dieses letzten Redaktors näher zu bestimmen? An Personen haben wir keine Auswahl; der einzige Mann, der in Betracht kommen könnte, wäre der Reformator Esra selbst, der nach der Überlieferung schon 458, »das Gesetz seines Gottes in seiner Hand« (Esr. 7, 14), nach Jerusalem kam, aber es erst 444, von

---

[1]) Alles dies zeigt das oben S. 49 ff. gegebene Beispiel der Sintflutgeschichte mit vollster Klarheit.

dem starken Arm des Statthalters Nehemia gestützt, durchsetzte, daſs das von ihm vorgetragene Gesetz von der ganzen jerusalemischen Gemeinde in der sogenannten »Groſsen Versammlung«[1]) angenommen und mit Unterschrift und Siegel bestätigt wurde (Neh. 8—10). Nun kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daſs man sich damals auf das Gesetz in der Fassung von P verpflichtet hat, einfach darum, weil eben dieses sich von da an als maſsgebend bezeugt. Fragen kann man höchstens, ob Esra selbst, um dieses sein Gesetz im engeren Sinne durchzusetzen, sich bequemt hat, die von Babylonien mitgebrachte Priesterschrift während seiner langen Wartezeit in Jerusalem mit JED derart zusammenzuschweiſsen, wie sie uns jetzt im Hexateuch vorliegt. Es ist schwer, sich das vorstellig zu machen. Denn was einem späteren, im gewohnten Gleise seine Bahn zurücklegenden Geschlecht nebeneinander erträglich erschien, das muſste doch dem Gesetzeskundigen und Gesetzeslehrer der Entscheidungszeit, die dem neuerstandenen Israel erst seinen leiblichen und geistigen Schutzpanzer umlegte, geradezu unmöglich vorkommen. Der ganze Umfang des Hexateuchs oder auch nur des Pentateuchs wäre für die Vorlesung in Neh. 8f. nicht nur viel zu groſs gewesen, sondern hätte auch ein so wirres Bild ergeben, daſs die den »Bund schlieſsende« Gemeinde und selbst ihre Vertreter, die durch Unterschrift und Siegel die Bürgschaft übernahmen, gar nicht gewuſst haben würden, auf was sie sich denn verpflichteten. Denkbar wäre das nur unter der Voraussetzung, daſs Esra mit Auswahl vorlas, das nur, was als verpflichtend für die Zukunft zu gelten hatte, d. h. die gesetzlichen Abschnitte von P, und was etwa von dem Übrigen in Geltung blieb. Mit dem Wortlaut von Neh. 8, 8. 13. 18. 9, 3 ist das wohl vereinbar. Leichter aber ist gewiſs die Annahme, daſs Esra im Jahre 444 nur mit P vor das Volk trat und unter dem Druck der Zeitumstände und mit der Triebkraft hoch gesteigerter Begeisterung und Opferfreudigkeit die Annahme des neuen Gesetzes und stillschweigenden Verzicht auf die alte, liebgewordene Überlieferung und Sitte durchsetzte. Die Vereinigung beider durch die letzte Redaktion wäre dann erst nachher erfolgt, vielleicht um 400, vielleicht noch später, als eine Erschütterung der Geltung des

[1]) In falscher Übertragung gewöhnlich »Die Große Synagoge« genannt.

neuen Gesetzes nicht mehr zu befürchten war. Nach unten hin richtet zwar die samaritanische Spaltung eine gewisse Schranke auf; denn von dem ganzen alttestamentlichen Kanon werden nur die fünf Bücher des Gesetzes, also der Pentateuch, der aber auch in seiner abgeschlossenen Gestalt, von den Samaritanern anerkannt. Aber eben über den Zeitpunkt, wo diese Spaltung eintrat, haben wir nur sehr unsichere Nachrichten, und obendrein ist ein nachträglicher Ausgleich in der Überlieferungsform des Gesetzes auch nach Eintritt der Spaltung keineswegs ausgeschlossen, vielmehr sicher genug festzustellen.

Im näheren oder ferneren Zusammenhang mit dieser Redaktion muſs endlich auch die Abtrennung des Buches Josua von dem Gesetze erfolgt sein. Was von diesem Buch P angehört, stand in organischer Verbindung mit dem Gesetz; denn die Verteilung des gelobten Landes an die Stämme bildet erst die volle Einlösung der dem Volk gegebenen Verheiſsung und gehört daher notwendig zu seinem Grundgesetz. Da P nun wirklich damit den Schluſs machte, lastete es auch nicht auf dem Ganzen und lenkte den Blick nicht von der Hauptsache, der eigentlichen Gesetzgebung, ab. Aber JED ging nicht mit der Eroberung des Landes zu Ende; vielmehr lief hier die Geschichtserzählung ununterbrochen weiter, durch die Bücher der Richter, Samuelis und bis in das Buch der Könige hin. Sobald daher P mit JED verbunden war, muſste, da vorderhand nur das Gesetzbuch maſsgebende Bedeutung erlangt hatte, der Schnitt irgendwo vollzogen werden. Daſs er jetzt nicht mehr zu Ende der Einwanderungsgeschichte, sondern bei dem Tode des Gesetzgebers durchgeführt wurde, begreift sich leicht. Denn durch die Masse des Erzählungsstoffs, den JED für die Zeit der Einwanderung hinzugebracht hatte, war nun dieser Abschluſs so viel wuchtender geworden, daſs er das Gleichgewicht in der Tat in Gefahr brachte. So wurde denn das Buch Josua abgetrennt und lieferte mit dem Rest von JED sofort ein zweites Korpus der alten Überlieferung, dem Gesetz an Umfang fast ebenbürtig, das sich bald mit der Sammlung des prophetischen Schrifttums zu einem zweigeteilten Prophetenkanon zusammenschloſs.

Längere Zeit wird neben dem sehr bunten Ganzen des aus JED und P zusammengesetzten Pentateuchs auch die Quelle P allein noch weiter bestanden haben, wie denn solches Weiter-

leben auch den älteren Quellen eine Zeitlang mag vergönnt gewesen sein. Der Wunsch, nur eine maſsgebende Erzählung von der alten heiligen Zeit zu haben, überwog endlich und lieſs die Einzelquellen untergehn und verschwinden.

Zwölftes Kapitel.

Nachklänge des prophetischen Schrifttums und Redaktion des Prophetenkanons.

Die jüdische Überlieferung kennt keine Propheten, die jünger wären als Esra und Nehemia. Sie läſst das Buch der Kleinen Propheten, das angeblich alles in sich schlieſst, was noch auf Hesekiel folgt, von den »Männern der Groſsen Versammlung« geschrieben sein, d. h. von solchen, die an der entscheidenden Versammlung vom Herbst 444 beteiligt waren, von der das Gesetz Esras angenommen und durch Namensunterschrift bekräftigt wurde (Neh. 8—10)[1]. Damit ist, wenn wir hier von allem Befremdlichen absehen, was in dieser Aussage liegt, jedenfalls gesagt, daſs nach der Zeit der Groſsen Versammlung ein Prophet nicht mehr aufgetreten sei. Und das ist in der Tat nicht nur die Überlieferung, nein die Lehre des Judentums. Der Geist Gottes ist danach eben nur bis auf Esra in Propheten eingegangen, um aus ihnen zu reden. Denn alle Predigt der Propheten hatte keinen andern Zweck gehabt als den, das Volk zu Mose's Gesetz zurückzurufen (Neh. 9, 29 f.). Nun aber war das Gesetz endgültig zur Herrschaft gelangt und jedermann in die Hand gegeben. Wer sich ihm nicht fügte, den traf für seine Person allein, wie Hesekiel es verkündet hatte (Hes. 18. 33), die göttliche Vergeltung. Gottes Geist ging von den Propheten über auf die Weisen, d. h. die Gesetzeskundigen und Gesetzeserklärer[2].

---

[1]) Vgl. K. Budde, Der Kanon des Alten Testaments, Gießen 1900, S. 50 ff.

[2]) Vgl. für diese Lehre Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie usw. Leipzig 1880, besonders S. 121 ff., auch S. 102 f. und anderwärts.

Das ist ja graue Theorie; aber es entfernt sich doch nicht gar zu weit von der geschichtlichen Wirklichkeit. In der Tat führte die Reform vom Jahre 444 auf die Dauer zu einer Beruhigung der Gemüter, zu einer Stetigkeit der Verhältnisse und Anschauungen im neuen Israel, die die Flut der Prophetie zum Ebben brachte. Man hatte sich in die Abhängigkeit der Gegenwart gefügt, die Hoffnung auf Gottes Eingreifen zu Israels Gunsten auf eine ferne Endzeit hinausgeschoben und fand in der Erfüllung des Gesetzes sein Genüge. Da kam die Prophetie zur Ruhe, wie wir ähnliches auch für die erste Zeit des Königtums anzunehmen haben. Nur gelegentlich mochte prophetische Begeisterung sich noch einmal durch einen Ausbruch Luft machen; als stehende Erscheinung wurde die Prophetie eine Gröſse der Vergangenheit, und die schriftgelehrte Tätigkeit, die bis dahin das groſse Werk der Schluſsredaktion des Gesetzes vollbracht hatte, konnte sich nun der Sammlung der ehrwürdigen Reste des prophetischen Schrifttums widmen. Von etwa 400 an mag diese Arbeit begonnen haben, und bis gegen 300 wird die Hauptarbeit getan gewesen sein.

Wir haben diese Redaktion schon oft in ihrer Tätigkeit verfolgt. Wir haben gesehen, wie sie die Bücher Jesaja und Jeremia umordnete und abschloſs, wesentlich nach dem Vorbild des Buchs Hesekiel, das ihr fertig in die Hand gegeben war. Schon dabei wurden allerlei namenlose Stücke, fliegende Blätter, deren erster Anlaſs vergessen war, nach Schätzung und Gutdünken untergebracht. Aber daneben machten sich auch die Bedürfnisse des eigenen Zeitalters geltend, namentlich die mächtige Sehnsucht nach vollem Heil gegenüber dem Druck der Gegenwart. So wurde besonders der dritte Teil jener beiden Bücher[1]), in dem man nach Hesekiels Vorbild solchen Inhalt suchte, im Anschluſs an das Vorgefundene frei weiter ausgestaltet. Dieser Drang nach einem günstigen Abschluſs der alten Drohweissagungen bemächtigte sich aber vor allen Dingen auch der Bücher, die man in der Rolle der kleinen Propheten zusammenschloſs. In bescheidenem Umfang nur der beiden ältesten, Amos und Hosea. Auf mehr als das Doppelte vermehrt finden wir das Buch Micha am Ende der ersten Hälfte; starke Zusätze wiesen

---

[1]) Unter Jesaja ist hier nur Jes. 1—39 verstanden.

auch Nahum, Habakuk, Zephanja auf. Weit überwiegend handelt es sich dabei nicht um eigene Arbeit der Redaktion, sondern um Stücke, die früher ein selbständiges Dasein geführt hatten und nun, wohl meistens etwas überarbeitet, unter Glättung der Fugen und Einsetzung von Verbindungsgliedern, jenen Büchern angefügt wurden. Fast alle stammen aus nachexilischer Zeit, Nachklänge nur der alten Prophetie, von denen man doch nichts wollte verloren gehn lassen. Selbst ein ganz künstliches Gebilde, eine blofse Stilübung sozusagen, ist uns begegnet in Jer. 50. 51, für dessen Einschiebung freilich die Hauptredaktion des Buches kaum verantwortlich ist.

Nur ganz ausnahmsweise sind Stücke spätester Herkunft in gröfserem Zusammenhang beieinander gelassen und selbständig überliefert worden. Man darf daran zunächst für Sach. 9—14 denken. Sach. 9, 1. 12, 1 bringen neue Überschriften, ohne einen neuen Prophetennamen. Danach scheint es sich um zwei namenlose Anhänge an das Buch Sacharja zu handeln. Da aber, wie wir sahen, das sogenannte Buch Maleachi ebenfalls ursprünglich namenlos war, so läuft in Wahrheit nicht das Buch Sacharja in zwei, sondern das gesamte Zwölfprophetenbuch in drei namenlose Anhänge aus. Es ist sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, dafs die Redaktion es so gemeint hat, dafs sie sich also ursprünglich nicht gescheut hat, am Ende des ganzen Buches gröfsere namenlose Stücke aufzunehmen, lediglich unter dem Stichwort »Das Wort Jahwes über das Land Hadrach« (Sach. 9, 1)[1]), »Das Wort Jahwes über Israel« (Sach. 12, 1. Mal. 1, 1)[2]). In »Maleachi« haben wir eine scharf geschnittene prophetische Persönlichkeit erkannt; Sach. 9—14 bleiben noch zu behandeln. Die Kapitel bilden geradezu eine Inkunabel der Bibelkritik. Die Tatsache, dafs Sach. 11, 12 f. in Matth. 27, 9 f. irrig als Ausspruch Jeremias angeführt ist, führte schon 1653 den englischen Gelehrten Joseph Mede zu der Erkenntnis, dafs Sach. 9—14 nicht von dem Propheten Sacharja herrührten. Danach hielt man sich zunächst an das neutestamentliche Zeugnis, das sie Jeremia zu-

[1]) Die Weissagung beginnt dann »Jahwe [weilt] im Lande Hadrach.« Davor sind die Worte der Überschrift »Jahwes über das Land Hadrach« übersehen worden.

[2]) »Über« statt »an« hat LXX auch Mal. 1, 1. Das Wort *massā* = Ausspruch vor allen drei Überschriften ist spätester müßiger Zusatz.

wies; seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts aber gelangte zu überwiegender Anerkennung die Ansicht, dafs Kap. 12—14 zwar aus Jeremias Zeit stammten, 9—11 aber aus der Frühzeit Jesajas, vor dem Zusammenbruch des Nordreichs. Seit einem Vierteljahrhundert erst ist auch die Herrschaft dieser kritischen Tradition gebrochen zugunsten nachexilischer Abfassung des ganzen Umfangs, sei es, dafs man dafür einen einzigen Verfasser anzunehmen geneigt ist oder mehrere. Nur ein vorexilischer Grundstock wird wohl noch verfochten, besonders für Kap. 9—11.

Als sicher mufs zunächst festgehalten werden, dafs 13, 7—9 sich unmittelbar an das Kap. 11 anfügt, das dieses Abschlusses gar nicht entraten kann. Denn ist auch in 11, 17 die Bestrafung des schlechten Hirten wenigstens angesagt, so bleibt doch das endliche Schicksal der Herde viel wichtiger; das aber wird zugleich mit dem Gericht über den Hirten erst in 13, 7—9 verkündigt. Zwischen diesen Teilen eines Ganzen steht mit seiner besonderen Überschrift das in sich geschlossene Stück 12, 1—13, 6, eine Ansage der letzten Entscheidung vor und um Jerusalem. Alle Völker werden gegen die Stadt ziehen, Juda selbst wird gemeinsame Sache mit ihnen machen. Wie aber Jahwe wunderbar in den Streit eingreift, da gehn den Judäern die Augen auf. Sie wenden sich gegen die Heiden und vernichten sie, Jerusalem aber bleibt wohlbehalten. Alle Sünde wird gesühnt, besonders ein geheimnisvoll angedeuteter Mord oder Hinrichtung, aller Götzendienst wird ausgerottet, mit ihm die Prophetie, zu der sich niemand mehr wird bekennen wollen. Das Stück hat seine besonderen Züge; aber in der Hauptsache behandelt es doch genau denselben Gegenstand wie der letzte Abschnitt, Kap. 14, den Anbruch der Zeit des Heils durch einen letzten Kampf um Jerusalem, ein Thema, das seit Hes. 38. 39 nicht mehr zur Ruhe kommt. Der wesentlichste Unterschied besteht darin, dafs in Kap. 12 Jerusalem mit allen seinen Bewohnern verschont bleibt, während es in Kap. 14 von den Heiden unter fürchterlichem Wüten eingenommen und dann erst ein Teil seiner Bewohner durch Jahwes wunderbare Hilfe gerettet wird. Nur in dieser Fassung schliefst sich die Endentscheidung ungezwungen an 11, 4—17. 13, 7—9 an. Denn die Errettung blofs eines Restes wird in 13, 8 f. verheifsen; ein Drittel soll übrig bleiben, auch dies nur, nachdem es durch schweres Leidensfeuer hindurch-

gegangen. Dafs Kap. 12, 1—13, 6 und Kap. 14 von derselben Hand rühren, wird man dagegen trotz der Berührungen in der Form ruhig in Abrede stellen dürfen. Unter solchen Umständen wird man schwerlich fehlgehn, wenn man in Kap. 12 ein Seitenstück zu Kap. 14, vielleicht geradezu eine mildernde Berichtigung seiner Schrecken drohenden ersten Hälfte sieht. Weil in Kap. 14 auch die Seligkeit der folgenden Endzeit mit glühenden Farben ausgemalt wird, ist diese Fassung an das Ende gestellt, der andern aber wies man neben und vor ihr eine Stelle an, indem man sich um wenige Verse vergriff und dadurch 13, 7—9 von seinem Zusammenhang losrifs. Damit fällt die Schranke, die man durch 12, 1 aufgerichtet sah. Zugleich aber ist wenigstens für alles von 11, 4 an nachexilischer Ursprung unzweifelhaft festgestellt; denn erst seit Hesekiel sind solche Zukunftsbilder denkbar.

Was immer wieder dem Gedanken an eine frühe vorexilische Unterlage von Kap. 9—11 — wir sagen nun besser 9, 1 bis höchstens 11, 3 — Nahrung gibt, das ist die Erwähnung von Ephraim neben Juda (9, 10. 13. 10, 7, vgl. auch Haus Joseph in 10, 6). Das läfst erkennen, so meint man, dafs das Nordreich noch neben Juda besteht, so dafs wir vor das Jahr 722 zurückgehn müfsten. Aber dieser Schlufs wird durch eine Reihe von ganz klaren Stellen widerlegt. So wenn in 9, 8 verheifsen wird, es solle kein Zwingherr mehr über das Haus Jahwes kommen, in V. 11f., dafs Jahwe alle Gefangenen, d. h. Verbannten des Volkes loslassen und zurückrufen werde. Und ebenso klar wird 10, 6 verheifsen, dafs Juda und das Haus Joseph sein würden, als wenn Jahwe sie niemals verstofsen hätte. Das verweist umgekehrt hinter die Zerstörung Jerusalems 586 und die Verbannung der Bewohner beider Reiche. Sind aber alle Verbannten zurückgeführt, so ist eben Ephraim auch wieder da, und es kann ebenso von ihm geredet werden, wie das vor dem Jahre 722 möglich war. Die Heimführung auch der nördlichen Stämme ist eben seit Jer. 3, 11 ein fester Bestandteil der gesteigerten Zukunftserwartungen[1]).

---

[1]) Verwirrend wirkt freilich, daß in 9, 4 ff., 9 f. Ereignisse und Erfolge vorweggenommen werden, die erst den Ertrag des Kriegs V. 13 ff. bilden sollen. Aber es ist vielfach die Art der prophetischen Predigt, mit dem letzten Ergebnis überraschend zu beginnen. In 9, 13 sind die Worte »gegen deine Söhne, o Jawan« (Luther »über deine Kinder, Griechenland«) zu streichen.

Es fehlt in der Tat an Gründen, irgendwelchen Teil oder Grundstock des Abschnitts oder Buchs der vorexilischen Zeit zuzuweisen. Alles kennzeichnet die letzte und höchste Steigerung der eschatologischen Hoffnungen. Wir werden dadurch auch über Esra und Nehemia hinab verwiesen; denn die Hoffnungen des vor ihnen liegenden Jahrhunderts waren nicht so stürmisch und bunt wie die, die sich hier Luft schaffen. Es fragt sich nur einerseits, ob man für den Umfang, der nach Ausscheidung des Seitenstücks 12, 1—13, 6 übrigbleibt, mit einem einzigen Verfasser auskommt, oder ob man Ursache hat, ihn an verschiedene zu verteilen. Es fragt sich anderseits, ob die Andeutungen von Zeitereignissen, die sich hie und da, besonders in 11, 4ff., finden, ausreichen, die Abfassungszeit der Stücke genauer zu bestimmen. Über beides wird man wohl stets verschiedener Meinung bleiben.

Was die Einheit des Verfassers betrifft, so wird man immer wieder fragen, ob die Stücke 9, 1—10, 2 und 10, 3—11, 3 ebenso wie die in den folgenden Kapiteln vereinigten bis an die endgültige selige Endzeit heranreichen sollen oder sich als verschiedene Akte desselben Dramas mit einem oder mehreren andern zusammenschliefsen. Die zweite Frage, die nähere Bestimmung der Zeit, begegnet der bedenklichen Schwierigkeit, dafs die Geschichte Israels uns von 430 an für reichlich zweieinhalb Jahrhunderte füglich nur ein weifses Blatt ist. Dann erst, von dem makkabäischen Zeitalter, haben wir wieder genaue und im ganzen zuverlässige Nachrichten. Der Drang nach genauer Ausdeutung geschichtlicher Anspielungen wird sich daher stets auf dieses Zeitalter stürzen und dort auch jedesmal seine Rechnung finden, weil die Anspielungen so geheimnisvoll und blafs sind, dafs die Einbildungskraft immer nachhelfen mufs und naturgemäfs auch immer den Sieg behaupten wird. Ob aber in der Lücke des Vierteljahrtausends vorher, wo doch auch allerlei sich ereignet hat, nicht vielfache Gelegenheiten versunken sind, auf die jene Anspielungen reichlich so gut passen würden, das ist eine Frage, die zwar niemand beantworten kann, die aber damit auch nicht aus der Welt geschafft ist. Nach dem, was wir sonst vom Prophetenkanon wissen, nach den jene Zeit beherrschenden Anschauungen, nach der Sprache der Stücke scheint es geratener, für ihre Abfassung bei dem vierten Jahrhundert etwa stehn zu bleiben.

Aber auch nicht weniger als drei benannte Bücher aus spätester Zeit haben in der Sammlung der Kleinen Propheten Aufnahme gefunden, freilich alle unter der Voraussetzung früherer, ja besonders früher Abfassung, was schon die Stelle beweist, die ihnen in der Sammlung angewiesen wurde. Es sind die Bücher Joel, Obadja, Jona, das zweite, vierte und fünfte der Reihe [1]).

Das Buch Joel mit der Überschrift: Das Wort Jahwes, das erging an Joel, Sohn Pĕtuēls bringt freilich ein ganz scharfes Bild der Gegenwart; leider aber werden seine Umrisse nicht durch welterschütternde Ereignisse gebildet, die sich leicht festlegen liefsen. Eine furchtbare Heuschreckenplage ist über Jerusalem und Juda hereingebrochen, so schwer, dafs der schreckliche Tag Jahwes nahe scheint (1, 15). Der Prophet mahnt zu allgemeinem Fasten und gottesdienstlichen Versammlungen, um das Unheil abzuwenden (1, 14. 2, 11 ff. 15 ff.). Die Mahnung wird befolgt, der Prophet verkündet im Namen Jahwes die Hinwegnahme der Plage und erneute Fruchtbarkeit (2, 18 ff.) und im Anschlufs daran das Anbrechen des wirklichen Tages Jahwes mit dem endgültigen Heil für sein Volk (Kap. 3 und 4). Dieses schön zusammenhängende Stück konnte man so lange versuchen aus frühester Zeit herzuleiten, als man die priesterliche Gesetzgebung für die älteste ansah. Da mochte man annehmen, dafs schon im neunten Jahrhundert v. Chr. die Priester eine so mafsgebende Rolle spielten wie hier, und dafs das [tägliche] Speis- und Trankopfer an dem einzig vorhandenen Heiligtum in Jerusalem (1, 9. 2, 14) eine Lebensfrage für das ganze Volk war. Für die auffallende Tatsache, dafs neben den Priestern und Ältesten König und Königtum völlig unerwähnt bleiben, nahm man seine Zuflucht zu der Zeit der Minderjährigkeit des Königs Joas (von 836 an), der obendrein unter der Leitung oder gar Vormundschaft des Oberpriesters Jojada gestanden habe (II. Kön. 12, 1—4). Das alles ist neuerdings hinfällig geworden, und man hat dafür seine Augen um so weiter für andre Erscheinungen auftun müssen: dafs das Nordreich gar nicht vorhanden ist, dafs Jerusalem und Juda den Inbegriff des ganzen Volkes bilden (4, 1. 18—20), ja die Gesamtheit des Volkes nur einen kleinen Umkreis um Jerusalem einzunehmen scheint (2, 1)

---

1) In der LXX das 4te, 5te, 6te hinter Hosea, Amos, Micha.

und beim Tempel zu Jerusalem Platz findet (1, 14. 2, 16). Und dazu stimmt endlich, dafs das Volk Jahwes unter die Heiden zerstreut ist und seine Rückkehr verheifsen wird (4, 2. 7), nicht minder, dafs die Feinde nicht wieder in Jerusalem eindringen sollen (4, 17). Wir befinden uns also sicher in nachexilischer Zeit; der Tempel ist längst wieder in Gebrauch und der Mittelpunkt der Volksgemeinde geworden. Beweist alles die Herrschaft des priesterlichen Gesetzes, die erst durch Esra und Nehemia durchgesetzt wurde, so wird das auch dadurch bestätigt, dafs nach 2, 9 die Mauern Jerusalems wieder gebaut zu sein scheinen, Nehemia also sein Werk getan hat. Weit unter ihn hinabzusteigen, also weit über 400 hinaus, liegt kein Grund vor; alle Bestandteile des entworfenen Bildes der Endzeit liegen bis zu dieser Zeit ausgebildet vor. Der Anschlufs an Hesekiel ist hier wie in Sach. 9—14 besonders deutlich erkennbar; doch ist Joel überhaupt ein sehr belesener Mann, der von den alten Vorbildern fleifsig gelernt hat, dazu selbst ein tüchtiger Redner und Dichter. Man höre nur die Schilderung des Heranziehens der Heuschrecken 2, 1 ff.:

Auf Zion stofst ins Horn
Und schlagt Lärm auf dem heiligen Berg,
Lafst erzittern alle Bewohner des Landes,
Denn der Tag Jahwes kommt, er ist nah,
Ein Tag des Düsters und der Finsternis,
Ein Tag des Gewölks und des Dunstes.
Wie das Morgenrot breitet sich über die Berge
Ein Kriegsvolk, grofs und stark;
So war keines seit der Urzeit,
Und kommt nach ihm keins wieder bis auf die fernsten Geschlechter.
Vor ihm her frifst das Feuer,
Und hinterdrein lodert die Flamme;
Wie ein Paradies lag vor ihm das Land
Und hinter ihm öde Wüste,
Nicht den kleinsten Rest läfst es übrig.
Den Rossen gleich ist ihr Aussehn,
Und wie Reiter so sprengen sie einher,
Gleich dem Rasseln der Streitwagen über die Berge klingt's,
Gleich dem Sausen der Flamme, die Stoppeln frifst,
Gleich mächtigem, kriegerüstetem Heer.
Vor ihm fallen Völker in Krämpfe,
Alle Gesichter deckt Schreckensglut.

Wie Gewappnete rennen sie an,
Wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer;
Ein jeder geht den ihm gewiesenen Weg,
Und ihre Pfade kreuzen sie nicht;
Keiner stöfst den Nebenmann,
Ein jeder hält sich auf seiner Bahn,
Und durch den Geschofshagel stürzen sie vor,
Ohne abzubrechen.
Sie überfallen die Stadt,
Auf der Mauer laufen sie,
An den Häusern geht's hinauf,
Durch die Fenster steigen sie ein wie der Dieb.

Gerade die dichterische Schönheit des Buches Joel war es, was für seine Abfassung immer wieder an das goldene Zeitalter des hebräischen Schrifttums denken liefs, während doch im einzelnen die sprachlichen Spuren später Zeit nicht zu verkennen sind.

Haben wir es in diesem Buche mit einem auch künstlerisch wirklich wertvollen Stück zu tun, so ist das durchaus nicht der Fall bei dem Büchlein Obadja, dem kleinsten des ganzen Prophetenkanons. »Das Gesicht Obadjas« ist es überschrieben, nach dem späten Gebrauch, auch blofse prophetische Aussprüche als »Vision« zu bezeichnen. »So spricht der Herr Jahwe zu Edom«, heifst es dann weiter: in der Tat ist das ganze Büchlein nur eine Drohrede gegen Edom. Wir wundern uns nicht, dafs diesem Gegenstand eine besondere Rubrik, ein ganzes Buch, gewidmet ist; denn in der nachexilischen Zeit, als durch die Herrschaft der Perser die Sicherheit der jüdischen Gemeinde im grofsen gewährleistet war, bildeten die fortwährenden Nadelstiche dieses unruhigen und räuberischen Nachbarn die schwerste äufsere Plage, unter der man litt, und unvergessen blieb daneben dem unnatürlichen Bruder, dafs er sich beim Untergang Jerusalems so lieblos gezeigt und die Gelegenheit benutzt hatte, sich eines grofsen Teils des entvölkerten Juda zu bemächtigen. Aber grofse Mühe hat es gekostet, das gewünschte Buch, selbst in so winzigem Umfang, zur Stelle zu schaffen. Sieht man auf den Inhalt, so zerlegen sich die 21 Verse ungezwungen in drei genau gleiche Teile: V. 1—7 enthalten das Drohorakel im engern Sinn; V. 10—14 (nebst 15^{b}) geben, angeknüpft durch einen neuen Ansatz zur Drohung in V. 8 und 9, den Grund dafür an, nämlich das soeben gekennzeichnete Verhalten Edoms

gegen Juda; V. 15a. 16—21 fügen Edoms Geschick in ein Strafgericht über die ganze Heidenwelt ein und schliefsen mit der davon unzertrennlichen Heilsweissagung über Israel. Es wird genügen, über diese drei Abschnitte ganz kurze Auskunft zu geben. Der erste samt dem Übergang V. 8. 9 ist nichts weiter als ein schlechterer Paralleltext zu Jer. 49, dem umfassendsten Orakel über Edom, das wir sonst besitzen; er ist einfach aus dem fertigen Buch Jeremia geschöpft [1]). Der zweite ist eine recht hölzerne neue Fassung der Anklagen gegen Edom, von denen die Zeit nach 586 geradezu widerhallt. In dem dritten scheint ein allgemeineres prophetisches Zukunftsbild, verwandt mit Jes. 11, Jo. 4, Zeph. 4, etwas auf Edom insbesondere zurechtgebogen zu sein; wieder knüpft V. 16 stark an Jeremia, vor allem Kap. 25, an. Das ganze Büchlein ist geringe Arbeit, die entschieden unter der Höhenlage dessen bleibt, was die Hauptredaktion des Prophetenkanons an andern Büchern geleistet hat. Es liegt daher nahe genug anzunehmen, dafs Obadja erst einen nachträglichen Einschub in das fertige Buch der Kleinen Propheten bildet. Das könnte neben dem sachlichen Beweggrund, Edom nicht leer ausgehn zu lassen, auch noch einen formellen haben. Die Zahl 12 der Kleinen Propheten ist sicher eine runde, beabsichtigte. Aber wir können nicht wissen, ob schon die erste Redaktion sie beabsichtigt, noch weniger, wenn das der Fall wäre, ob sie ebenso gezählt hat. Es könnte recht wohl sein, dafs man anfangs auch gröfseren namenlosen Stücken, wie der zweiten Hälfte des Buches Micha oder des Buches Sacharja, das Recht des Sonderdaseins zugestand und so zwölf Bücher zählte, wo die strengere Observanz der späteren Zeit hinter der runden Zahl zurückblieb. So oder so konnte später das Bedürfnis entstehn, die Zwölfzahl aufzufüllen, und dazu könnte das Büchlein Obadja bestimmt gewesen sein.

Noch wahrscheinlicher ist diese Annahme für das letzte Buch, das B u c h J o n a. Es nimmt in dem ganzen Kanon der

---

[1]) Ob. 1—4 entsprechen Jer. 49, 14—16; V. 5. 6a Jer. 49, 9. 10aα. Der Kern von Ob. 7 stammt aus Jer. 38, 22; Ob. 8 und 9 arbeiten mit Gedanken und Wendungen von Jer. 49, 7 f. Nicht nur der Zusammenhang, sondern vor allem auch die rhythmische Form des Klageliedverses ist in Jer. 49 geschlossener und besser erhalten. Die entgegengesetzte Bestimmung der Abhängigkeit ist daher entschieden abzulehnen Vgl. noch K. B u d d e, Das prophetische Schrifttum, 1906, S. 61 f.

Propheten eine Stelle für sich ein, insofern es nicht prophetische Reden enthält, ja im Grunde nicht einmal von der Wirksamkeit seines Helden erzählt, sondern von seinen Schicksalen, Leiden und Erfahrungen. Man könnte dafür etwa auf die Lebensgeschichte Jeremias in Jer. 37—44 verweisen, mit etwas mehr Recht noch auf Jes. 36—39. Aber sind das zunächst doch auch keine prophetischen Bücher, sondern blofs Anhänge dazu, so decken sie auch inhaltlich nicht, was wir hier finden. Denn Jeremia wie Jesaja bleiben dort, was sie sind, Gottes willige Boten, stets seines Rufs gewärtig, Lehrer ihres Volks, ja ihres Königs. Jona aber ist in dem nach ihm benannten Buche selbst Empfänger der Belehrung, und deren Gegenstand ist eben die Handhabung seines Berufs, in der er sich säumig und widerspenstig erwiesen hat. Ein wirklich zutreffendes Gegenstück findet sich nur in den Geschichtsbüchern, aus denen ja auch Jes. 36—39 entnommen ist, es ist I. Kön. 19, die Legende von Elias Flucht und Verzagtheit, seiner Wanderung zum Horeb und seiner Belehrung und Beschämung durch Jahwes Erscheinen im stillen, sanften Sausen. In der Tat handelt es sich auch hier um eine Propheten*legende*, nicht um ein Prophetenbuch. Und um eine einzelne blofs, ganz aus dem Zusammenhang gerissen. Denn mit »Und es erging das Wort Jahwes an Jona den Sohn Amittaïs also:« beginnt das Buch[1]). Nun wird Jona der Sohn Amittaïs auch sonst noch erwähnt, und zwar gerade da, wo wir ihn und die Heimat unsres Buchs suchen müssen, im Buche der Könige. Da redet von ihm die Stelle II, 14, 25 bis 27; er hat König Jerobeam II. von Israel ein günstiges Orakel gespendet, das sich Israel zum Heil erfüllte. Wir wissen also nun die Zeit des Propheten Jona, er ist ein älterer Zeitgenosse des Propheten Amos, der demselben König Unheil weissagte. Aber überdies findet sich dort im Buch der Könige bei dem Namen nicht nur, wie sich's gebührt, der Amtsname, sondern auch die Angabe seiner Heimat: »nach dem Worte

---

[1]) Man verweist für den Buchanfang mit demselben Worte *wăjĕhî* = *und es wurde, geschah, erging* auf Hesekiel, Ruth, Esther, Nehemia. Es bleibe dahingestellt, inwiefern auch dort daraus besondere Schlüsse zu ziehen sind. Aber in jedem Falle ist das *wajehî* dort ein andres, nämlich bloße Formel zur Andeutung der vergangenen Zeit, bei der Übersetzung einfach auszulassen, da das Prädikat erst nachfolgt. Im Buche Jona dagegen ist das *wajehî* selbst Prädikat und verlangt als solches Anknüpfung nach rückwärts.

Jahwes des Gottes Israels, das er redete durch seinen Knecht, den Propheten Jona Sohn Amittaïs, der aus Gat Ḥepher war.« Stand also das doppelte Vorkommen des Mannes einst in gegenseitigem Zusammenhang, so gebührt dieser Stelle der Vorrang, weil seine Person darin genauer bezeichnet wird. Und wirklich würde sich dort unmittelbar an V. 27 unsre Erzählung vortrefflich anschliefsen, Milde an Milde, die Belehrung, dafs Jahwe sich nicht nur Israels erbarme, wie V. 26 f. es so schön und warm ausdrückt, sondern auch fremder, heidnischer Völker. Es bleibt die beste Lösung, die man versuchen mag, dafs das Buch Jona in der Tat von dort weggenommen ist. Nur nicht aus dem Buch der Könige, wie wir es besitzen, sondern aus einer untergegangenen erweiterten Ausgabe, die volkstümliche Legenden aller Art aus dem Zusammenhang herausspann. Es ist die spätjüdische Litteraturgattung des Midrasch, die uns dafür zur Verfügung steht. Die Synagoge hat davon eine grofse Anzahl aufbewahrt, die sich enger an den Buchstaben der kanonischen Bücher anschliefsen und die Rolle eines Kommentars übernehmen können; in Übersetzungen, als apokryphische und pseudepigraphische Bücher[1]), sind uns eine ganze Anzahl von recht verschiedenem Gepräge erhalten. Aber auch das Alte Testament erwähnt in II. Chr. 24, 27 einen Midrasch, den Midrasch des Buchs der Könige, also gerade zu dem Buche, aus dem das Büchlein Jona geflossen sein müfste. Es wird weiter unten zu zeigen sein, dafs füglich die Chronik selber ein solcher Midrasch ist und die eine Hälfte dessen, was ihr eigentümlich ist, gerade aus diesem Midrasch des Buchs der Könige geschöpft haben wird. Dafs unser Buch wirklich von dort herstammt, habe ich schon vor langer Zeit wahrscheinlich zu machen gesucht[2]), natürlich mit dem Vorbehalt, dafs jener Midrasch auch einen Doppelgänger könnte gehabt haben, der dieselben Dienste tat.

Wo immer die abgerissene Legende herstammen mag, sie ist nicht in ihrem ursprünglichsten Bestand in den Prophetenkanon aufgenommen worden. Sicher nachträglich eingefügt ist das Gebet Jonas aus dem Bauch des Fisches (Jon. 2, 3—10),

---

[1]) Vgl. E. Kautzsch (und Mitarbeiter), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt und herausgegeben, Tübingen 1900.
[2]) Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft 1892, S. 37 ff.

ein Psalm, der nach seiner Stelle ein Bittgebet sein soll, nach seinem Wortlaut ein Loblied ist. Der ursprüngliche Zusammenhang führt sofort von V. 3 auf V. 11: »Da flehte Jona zu Jahwe seinem Gott aus dem Bauch des Fisches, und Jahwe gab dem Fische Weisung, und er spie Jona ans Land.« Den Wortlaut des Gebets zur Stelle zu schaffen, bot zugleich den Vorteil, daſs dann von dem Propheten, dessen Beruf doch die Rede war, wenigstens e i n e gröſsere Rede mitgeteilt wurde. So mag man wohl die Redaktion selbst, die das Büchlein in den Prophetenkanon einfügte, für diese Vermehrung verantwortlich machen[1]. Der späte, von Anklängen wimmelnde Psalm hat ursprünglich mit Jonas Schicksal gar nichts zu tun gehabt. — Auch allerlei Längen und Unklarheiten in der Erzählung mögen auf Schicksalen des Textes beruhen. Es scheint, daſs man gegenüber der scharf ausgesprochenen und schnurgerade fortschreitenden heidenfreundlichen, universalistischen Abzielung des Buchs bestrebt war, durch Zusätze die erbauliche Seite stärker zu betonen, auch den Gottesbegriff vor möglichen Miſsverständnissen zu bewahren[2]. Wie weit dies ebenfalls auf die Redaktion zurückgeht, die die Legende in den Prophetenkanon aufnahm, oder ihrer früheren Geschichte angehört, wird sich nie mit Sicherheit feststellen lassen. Wir begegnen in dieser Wandlungsfähigkeit des Stoffs eben einer Erscheinung, die gerade in der Zeit des Midraschs immer wiederkehrt. Es braucht nur an die mannigfachen Textgestalten der Bücher Esther und Daniel erinnert zu werden, deren wesentlichste Vermehrungen Luther unter die Apokryphen aufgenommen hat.

Mit ziemlicher Bestimmtheit aber darf man es aussprechen, daſs die Aufnahme dieses Midraschs unter die kleinen Propheten keinen andern Zweck verfolgte als den, die Zahl der Bücher auf z w ö l f abzurunden. Durch die Geringfügigkeit des neben ihm stehenden Buchs Obadja, gleicherweise nach Umfang und

---

[1]) Vergleichen darf man das Loblied Hiskias in Jes. 38, vgl. mit II. Kön. 20, auch Jer. 50 f. im Verhältnis zu Jer. 51, 59—64.

[2]) Eine beachtenswerte Untersuchung dieser Erscheinungen nebst einer Übersicht über die bisherigen Versuche bietet H a n s S c h m i d t in der Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft 1905, S. 285 ff. Doch dürfte die Frage auch mit dieser Abhandlung noch nicht erledigt sein. Den Aufsatz S c h m i d t s über Absicht und Entstehungszeit des Buches (Theol. Stud. u. Krit. 1906, S. 180 ff.) muß ich für verfehlt halten.

Wert, wird diese Annahme nur noch wahrscheinlicher. Wir dürfen daraus den Schlufs ziehen, dafs zu der Zeit, wo man das Büchlein Jona zu solchem Zwecke heranzog, bei einer Nachredaktion etwa im dritten Jahrhundert v. Chr., an eigentlich prophetischen Schriftdenkmälern auch nicht das allergeringste mehr aufserhalb des Prophetenkanons zur Verfügung stand. Die Arbeit der Redaktoren ist also eine gründliche gewesen; sie haben auch den letzten Rest des Schrifttums aus der verklungenen prophetischen Zeit getreulich auf die Nachwelt gebracht.

Dreizehntes Kapitel.

Der erzählende Midrasch und die Geschichtschreibung unter seinem Einfluß.

Dafs das Buch Jona, von dem zuletzt die Rede war, im Prophetenkanon kein Seitenstück findet, wurde schon hervorgehoben. Anderwärts findet es ein sehr genaues, es ist das Buch Ruth, das im griechischen Kanon und danach in den abendländischen Übersetzungen hinter dem Buch der Richter steht, im hebräischen Urtext aber in den dritten Teil des Kanons, unter die Schriften, gehört, wo es als synagogale Perikope für das Pfingstfest unter den fünf Festrollen (*mĕgillôt*) die zweite Stelle einnimmt. Die ebenso schlichte wie schöne Erzählung dieses Büchleins ist aus demselben milden, duldsamen Geist geflossen, der das Buch Jona durchweht. Die Strömung geht auf Deuterojesaja zurück; sie tritt in Gegensatz zu der streng gesetzlichen Richtung, wie sie durch Esra und Nehemia die Überhand gewann, sie mündet geschichtlich aus in das Proselytentum, das um die Zeit Jesu eine so grofse Rolle spielte. Hier haben wir es mit der Proselytin Ruth zu tun. Aus dem besonders verabscheuten Volke der Moabiter entsprossen, dem nach Deut. 23, 4—7 selbst im zehnten Gliede noch der Zutritt zur Gemeinde Jahwes versagt bleiben soll, ist sie in der eigenen Heimat die Gattin eines ausgewanderten Judäers geworden. Als kinderlose Witwe

übriggeblieben, will sie sich doch nicht von der Schwiegermutter trennen und wandert mit ihr nach Juda zurück. Solche Treue wird reich belohnt; ihr wird die Gnade zuteil, nicht nur die Stammutter für das Geschlecht ihres verstorbenen Gatten zu werden, sondern sogar die Urgroſsmutter König Davids und damit die Ahnfrau des messianischen Königs der Zukunft. Mit Davids Stammbaum, ja mit seinem Namen schlieſst das Büchlein.

Ganz ohne wunderbare oder märchenhafte Züge, wie es verläuft, liest sich das Buch Ruth wie schlichte Geschichtserzählung, und es bestünde von da aus kein Hindernis, älteste Überlieferung darin zu sehen. Dem widerspricht aber zunächst, daſs es nicht unter die »Vorderen Propheten« eingeordnet ist, die Davids Geschichte und Vorgeschichte enthalten. Denn in der Tat ist seine älteste Stelle unbedingt die unter den Schriften, und nur die schematische Anordnung der griechischen Übersetzung hat es hinter dem Richterbuch eingereiht [1]). Gehörte sein Inhalt zur alten Überlieferung, so hätte er sicher im Samuelbuch Aufnahme gefunden, während jetzt dort nicht einmal der Stammbaum Davids über seinen Vater Isai hinaufgeführt wird. Und wäre in alter Zeit schon erzählt worden, daſs David eine Moabiterin zur Ahnfrau gehabt hätte, so wäre schwerlich das Gesetz Deut. 23, 4 ff. im siebenten Jahrhundert, unter davidischem Regiment, gegeben und vollends so scharf gefaſst worden. Dazu kommt noch das Zeugnis der Sprache, die, obwohl der Verfasser sich augenscheinlich an alten, guten Mustern gebildet hat, doch die Spuren spätester Zeit und eigentlichen Verfalls nicht verleugnet, ähnlich wie das vom Buche Jona gilt. Auch lehnt sich der Anfang an den deuteronomistischen Rahmen des Richterbuchs, die Stammtafel am Schluſs (4, 18 ff.) an die Formeln an, die nur die Priesterschrift gebraucht. Die antiquarische Notiz 4, 7 verweist auf sehr späte Zeit; freilich könnte sie selbst wieder ein Einschub sein.

Angesichts aller dieser Merkmale kann man nur schlieſsen, daſs das Buch Ruth nicht auf alter Überlieferung beruht, sondern eben Midrasch ist, volkstümlich erbauliche Bereicherung der Geschichte vergangener Zeiten, die sich besonders gern der Lieb-

---

[1]) Vgl. dafür K. Budde, Der Kanon des Alten Testaments. Gießen 1900, S. 13 ff.

linge des Volks bemächtigt. An einer Anknüpfung dafür fehlt es keineswegs. Wir lesen in I. Sam. 22, 3 f., dafs David, als er vor Saul in die Wüste fliehen mufste, sich von dem König von Moab die Erlaubnis erbat, seine Eltern bei ihm in Sicherheit zu bringen, und dafs sie wirklich dort blieben, solange er ein Freibeuterleben zu führen gezwungen war. Sehr wohl kann der Midrasch aus dieser Stelle für David moabitische Verwandtschaft erschlossen und daraus die schöne Geschichte geschöpft haben. Und wieder bietet sich dafür jener Midrasch des Buchs der Könige, aus dem wir das Buch Jona ableiteten, als die wahrscheinliche Quelle[1]). Als in später Zeit der Anteil an König David immer mehr wuchs, kraft der messianischen Hoffnung, kraft des Psalters, der in immer gröfserem Umfang auf ihn zurückgeführt wurde, da löste man auch diese schöne Erzählung heraus und nahm sie unter die »Schriften« auf. Die talmudische Überlieferung weist ihr darin sogar die allererste Stelle an; dicht vor dem Buch der Psalmen soll das Büchlein auf die Person König Davids hinlenken.

Nicht alle Midraschstücke, die man aufnahm, sind zu selbständigen Büchern geworden. Auch in die alten Geschichtsbücher selbst haben Stücke Eingang gefunden, die weder J noch E noch Rd noch P angehören, sondern nur als Bestandteile des Midrasch ihre Erklärung finden. Die Untersuchung darüber kann noch keineswegs als abgeschlossen gelten; aber eine Anzahl von Stücken lassen sich her und hin leicht bezeichnen. Das erste findet sich gleich in der Genesis, in Kap. 14, der Krieg Abrahams gegen die Weltmacht und die Verzehntung seiner Beute an Melchisedek, den König von Salem = Jerusalem. Im Buche Josua ist Kap. 22, 9—34, die Geschichte von dem Altarbau der Ostjordanier, auf dem Boden des Midrasch erwachsen; im Richterbuche findet sich in Kap. 20 und 21, die Geschichte von dem Verbrechen Gibea-Benjamins, ein später Midrasch eingearbeitet. Von der Davidgeschichte gehört dahin seine Salbung im Kreis der Brüder in I. Sam. 16, 1—13, das Rasen Sauls zu Rama in Kap. 19, 18—24, die Verstellung Davids

---

[1]) Vgl. hierfür wie für die folgenden Ausführungen die oben zu Jona (S. 216, Anm. 2) angeführte Abhandlung des Verfassers.

zu Gat 21, 11—16. Ein besonders gutes Beispiel bietet ferner die Geschichte von dem ungenannten Propheten aus Juda in I. Kön. 13; auch eine Geschichte wie II. Kön. 1, 9 ff. trägt unverkennbar die Züge des Midrasch. Die Beweise für alle diese Stücke beizubringen ist hier nicht der Ort[1]). Keines von ihnen erreicht an innerem Wert die Bücher Jona und Ruth.

Aber während solche Stücke in die älteren Geschichtsbücher nur vereinzelt von späteren Händen eingefügt worden sind und sich unschwer aus dem Zusammenhang herauslösen lassen, steht ein letztes grofses Geschichtswerk von Anfang an mit dem einen Fufs in der alten Überlieferung, mit dem andern im erbaulichen, fabulierenden Midrasch, den es selbst noch um eine eigenartige Schattierung bereichert. Es ist dies das Werk des Chronisten; ihm verdanken wir ja auch die Verweisung auf den Midrasch des Buchs der Könige, an den unsre letzten Schlüsse und Vermutungen anknüpften. Das Werk umfafste ursprünglich nicht blofs die beiden Bücher der Chronik, die im Hebräischen nur als eines zählen, ebenso wie Samuel und Könige. Vielmehr bilden ihre unmittelbare Fortsetzung die Bücher Esra und Nehemia, wiederum in der hebräischen Überlieferung nur ein einziges Buch Esra.

Diese Tatsache ist im Text ausdrücklich dadurch festgehalten, dafs am Schlufs der Chronik ein Teil des langen Satzes steht, mit dem das Buch Esra beginnt, genau wie man am Ende der Seite in älteren Drucken oder altmodischen Schriftstücken das erste Wort der folgenden Seite anfügt, um den richtigen Anschlufs zu sichern. Das ist im hebräischen Text nötiger als in unseren Übersetzungen, wo Esra und Nehemia der Zeitfolge entsprechend hinter den Büchern der Chronik stehn. Im Urtext gehn umgekehrt Esra und Nehemia voraus, und die Chronik, der erste Teil desselben Werks, folgt ihnen erst, als allerletztes Buch des alttestamentlichen Kanons. Der Grund kann kein anderer sein, als dafs der zweite Teil schon früher der Aufnahme wert erschien. Die Reihe der alten Geschichtsbücher enthielt ja über die darin behandelten Zeitabschnitte keinen Bericht, während

[1]) Außer der zu Jona und Ruth angezogenen Abhandlung mögen für einen Teil der Fälle noch des Verfassers Kommentare zu Richter und Samuel genannt werden.

doch Heimkehr, Tempelbau, Mauerbau, »Grofse Versammlung« Gegenstände von der höchsten religiösen Bedeutung waren. Erst sie führten bis zum Ende der Zeit hinab, in der Gottes Geist nach der Überlieferung Heilige Schrift erzeugt hatte[1]). Die Bücher Esra und Nehemia drückten also mit dem Bericht über dieses Zeitalter gleichsam das Siegel unter die abgeschlossene Sammlung der Heiligen Bücher. Die gröfsere erste Hälfte dagegen liefs man zunächst draufsen, weil sie die Geschichte nicht weiter führte als die mit den Büchern der Könige schliefsende Reihe im Gesetz und den Vorderen Propheten; aber zweifellos auch darum, weil man jenen gegenüber ihre Abhängigkeit und Minderwertigkeit, mit einem Wort ihre Midraschnatur, sehr wohl erkannte. Erst als letzter Nachtrag, »auf dafs nichts umkomme« [2]), wurde endlich auch die Chronik noch zugelassen, und am stärksten wirkte gewifs zu dieser Entscheidung mit, dafs der zweite Teil desselben Werks schon Heimatrecht im Kanon errungen hatte.

Was ist, was will nun das Werk des Chronisten? Es gibt in gewissem Sinn Weltgeschichte, insofern es die Geschichte des schlagenden Herzens der ganzen Welt, der Gottesstadt Jerusalem mit ihrem Tempel, darbietet. Auch äufserlich wird das angedeutet, indem die Chronik wirklich mit den ersten Menschen beginnt. »Adam, Set, Enos, Kenan, Mahalal'el, Jared, Henoch, Metuselah, Noah, Sem, Ham und Japhet«, so fällt sie mit der Tür ins Haus. Wie hier Gen. 5 zum ganz kahlen Gerippe ausgezogen ist, so wird weiter mit Gen. 10. 11, und was immer fernerhin, bis in die Bücher Samuel, an Stammbäumen und Stammbaumbestandteilen sich findet, fortgefahren, und alles erläuterungslos aneinandergehängt, auch neue, zum Teil höchst wertvolle, Stammbäume hinzugefügt, bis endlich die Stunde der Geschichtserzählung nach des Chronisten Zielen geschlagen hat. Diese Stunde aber ist die der Eroberung Jerusalems durch Israel unter König David. Dazu ist David König geworden. Es wird also zuerst, damit alle Gerechtigkeit erfüllet werde, in I. Chr. 10, 1—12 die Erzählung

---

[1]) Vgl. oben S. 205.

[2]) Diesen Gedanken hält der griechische, auch von der lateinischen Vulgata übernommene Name des Buchs, *Paralipomenon libri duo* = Ausgelassenes, fest.

von dem Tode König Sauls in der Schlacht auf dem Gilboa genau in der Fassung von I. Sam. 31, 1—13 wiederholt und in V. 13f. die theokratische Moral daran angehängt. Dann folgt in 11, 1—3 die rechtmäſsige Wahl Davids zum König über ganz Israel nach II. Sam. 5, 1—3. Und nun endlich kommt der Chronist zur Sache, indem er in V. 4—9 nach II. Sam. 5, 6—10 die Eroberung Jerusalems berichtet. Von da an rankt sich die Erzählung an dem sichtlich als Unterlage dienenden Wortlaut der alten Geschichtsbücher, Samuel und Könige, weiter fort, hier in üppigen Schüssen darüber hinauswuchernd, dort in einfachem Anschluſs die Vorlage deckend, wieder anderwärts nur flüchtig daran sich anlehnend oder gar — und das ist häufig der Fall — ganze Abschnitte völlig überspringend. Für alle diese Schattierungen des Verhältnisses zu der Vorlage sind die Gründe leicht und mit Sicherheit aufzuweisen. *Entscheidend ist positiv sowohl wie negativ einerseits, ob und mit welchem Gewicht der Gegenstand in den Bereich dessen fällt, was der Chronist behandeln will, anderseits, ob er nach Stoff oder Behandlung den Anschauungen entspricht, die für ihn die unbedingt maſsgebenden sind.* Gegenstand der chronistischen Geschichtsdarstellung ist, wie schon gesagt, Jerusalem, sein Herrscherhaus und dessen Machtbereich, in gesteigertem Maſse der Tempel und sein Kultus; Höhepunkte die Person Davids, festliches Gepränge im Tempeldienst, vor allem die Beteiligung der Leviten und besonders der Sänger an solchen Festlichkeiten. Als Eigentümlichkeit darf man Liebhaberei für Geschlechts- und Beamtenverzeichnisse und Schwelgen in gewaltigen Zahlen hinzufügen. Die Anschauungen des Chronisten aber sind vor allem nach zwei Richtungen scharf und unausweichlich bestimmt: nach der kultischen durch das priesterliche Gesetz (die Quelle P), nach der ethisch-religiösen durch einen starren Vergeltungsglauben, der auf klarer Erkennbarkeit der göttlichen Vergeltung auch im einzelnen unbedingt besteht.

Kraft des Gegenstands ist nicht nur die ganze vorjerusalemische Geschichte Israels ausgeschlossen, sondern auch die ganze nichtjerusalemische der folgenden Zeit, darum die Geschichte des Nordreichs im ganzen Umfang. Nachdem der Hergang der Trennung berichtet ist, fällt das Nordreich einfach in die Ver-

senkung, aus der nur hie und da einer seiner Könige auftaucht, wenn es sich um Streit oder Bündnis mit Juda handelt. Sehr kunstlos, ja roh, sind die das Nordreich betreffenden Abschnitte einfach herausgeschnitten. Ausgelassen wird aber auch alles, was den beiden ersten Regierungen in Jerusalem, der Davids und Salomos, einen Makel anheften oder den Stempel des Profanen aufprägen könnte. So fehlt der ganze Abschnitt II. Sam. 9—20 und sein Abschlufs in I. Kön. 1. 2, die entsetzliche und doch so anziehende Familiengeschichte Davids mit dem Kampf um die Thronfolge; nur die nüchternen Kriegsnachrichten sind aus II. Sam. 10—12 herausgepflückt. Daneben fehlt auch die furchtbare Geschichte von der Hinrichtung der Gibeoniten II. Sam. 21, 1—14, und nur dem Umstand, dafs die Gründung des Tempels damit zusammenhängt, haben wir es wohl zu verdanken, dafs die Versündigung Davids durch die Volkszählung in II. Sam. 24 uns nicht verhohlen bleibt, wenn auch das Kapitel manche bezeichnende Umgestaltung erfahren hat. Aber auch bei Salomo ist das ganze Kapitel I. Kön. 11, in dem seine Fehler und Sünden zusammengetragen sind, einfach beseitigt, und manches andre mehr profaner Natur hat mit daran glauben müssen. Dafs der Chronist für David solchen reinigenden Eifer zeigt, ist angesichts seiner typischen Messianität leicht verständlich; für Salomo ist es wohl nur aus dem Tempelbau zu erklären. Aber auch die beiden folgenden Könige von Juda, Rehabeam und Abia, nehmen noch in gewissem Grade an dieser Fürsorge teil; die Frühzeit des Reichs erscheint eben in rosigem Licht. Für die übrigen Könige fügt sich die Chronik in allem Wesentlichen dem Urteilsspruch des deuteronomistischen Rahmens[1]; nur dafs ihr Vergeltungsglaube häufig eine nachträgliche Umbiegung veranlafst. Asa ist nach I. Kön. ein frommer König; ganz beiläufig nur wird dort (15, 23) von ihm erzählt, dafs er im Alter an den Füfsen erkrankte. Sofort ist der Chronist mit Unglauben gegen Jahwe, prophetischer Rüge, trotziger Gewalttat bei der Hand (II, 16, 7 ff.), um solches Unglück zu erklären. Josaphat, ein besonderer Liebling der Chronisten, kommt bei dem Bündnis mit Ahab noch mit einer prophetischen Rüge davon (II, 19, 1 ff.), aber das mit Ahasja mufs schon den Untergang seiner Meeres-

---

[1]) Vgl. oben S. 116 ff.

flotte begründen (20, 35 ff.). Joram, Ahabs Schwiegersohn, erhält im Königsbuch ein schlechtes Zeugnis, ohne doch ein Strafgericht zu erfahren. In der Chronik erleidet er, wie ein Schreiben Elia's es ihm angesagt, eine schwere Plünderung der Hauptstadt und stirbt an einer entsetzlichen Krankheit (21, 12 ff.). Der fromme König Joas wird von den Aramäern gebrandschatzt und stirbt durch Meuchelmord; die Chronik weifs, dafs er solches durch schmählichen Abfall und gar durch die Hinrichtung des Sohnes seines Wohltäters, der unerschrocken dagegen predigte, verdient hat (24, 17 ff.). Amazjas Unglück im Kriege mit Joas von Juda ist zwar im Königsbuch durch prahlerischen Übermut ausreichend begründet; der Chronik aber genügt das nicht, sie sagt ihm edomitischen Götzendienst nach (25, 14). König Usia, der ein gutes Zeugnis erhält, wird im Alter aussätzig; die Chronik erzählt von einem vermessenen Eingriff in die Vorrechte der Priester, und wie ihm der Aussatz an heiliger Stätte unter der Freveltat selbst ausbricht (26, 16 ff.). Bei dem übel beleumundeten Ahas werden Unglücksschläge durch schwere Kriegsnot nachgeholt (28, 5 ff.), von denen das Königsbuch nichts weifs. Manasse, der gottloseste aller Könige, führt eine glückliche, friedliche, sehr lange Regierung; nach der Chronik war er erst zur Strafe in die Verbannung geführt, bekehrte sich dort, wurde nun in sein Königtum wieder eingesetzt und führte forthin eine exemplarische Regierung (33, 11 ff.). Selbst Josia, dem Idealkönig nächst David, mufs eine Widersetzlichkeit, obendrein in recht ungereimter Weise, angedichtet werden (35, 21), um seinen Tod in der Schlacht begreiflich zu machen. So entspricht überall das Ergehen dem Handeln, und nirgends bleibt dem frommen Gemüt die Möglichkeit eines Zweifels an Gottes Gerechtigkeit. Zugleich wird durch diese und andre Geschichten, bei denen durchgängig Propheten die Hauptrolle spielen und göttliche Wunder die Kriege entscheiden, das hohle Schema des deuteronomistischen Rahmens, das zu solcher Ausfüllung geradezu herausforderte, zur erbaulichen Erzählung umgestaltet und damit dem Bedürfnis weiterer Kreise Genüge getan.

In ähnlicher Weise werden auch kultische Anstöfse beseitigt. Dafs bei der Heraufführung der heiligen Lade nach Jerusalem einer ihrer Begleiter den Tod findet (II. Sam. 6, 7), erklärt I. Chr. 15, 11 ff. daraus, dafs nicht, wie das Gesetz (P) verlangt,

Leviten sie getragen haben. Nach I. Kön. 3, 4 opfert Salomo auf der grofsen Höhe zu Gibeon; II. Chr. 1, 3 ff. berichtet zur Rechtfertigung, dafs dort das heilige Zelt Mose's gestanden habe, freilich ohne sein Heiligtum, die Lade Jahwes, aber mit dem ehernen Brandopferaltar. Umgekehrt mufs aber nun in I. Chr. 21, 28 ff. eine Entschuldigung dafür gesucht werden, dafs David nicht ausschliefslich dort opfert, sondern es wagt, zu Jerusalem auf der späteren Tempelstätte einen Altar zu errichten und dort zu opfern (II. Sam. 24, 25). Eifrig wird ferner jede Gelegenheit zur Schilderung gottesdienstlichen Gepränges benutzt und dabei vor allem den Leviten, die in der alten Geschichtschreibung ganz ausfallen, ihr reichlicher Anteil zugewiesen. So zuerst bei der feierlichen Einholung der Bundeslade I, 13—16, weiter bei der Tempelweihe unter Salomo, bei Hiskias Passahfeier, und wo sonst irgend sich Gelegenheit bietet. Die Vorliebe für statistische Stoffe findet besonders reiche Gelegenheit zur Entfaltung am Ende von Davids Regierung. Denn ihm wird nicht nur der erste Gedanke an einen Tempelbau zugeschrieben wie in II. Sam. 7, sondern nach der Chronik gehn alle Pläne für den Bau selbst, die Herbeischaffung aller Erfordernisse, sämtliche Bestimmungen für den Dienst am Tempel auf David zurück.

Darf man für alle diese Kürzungen, Änderungen, Vermehrungen des altüberlieferten Stoffs, durch die das Ganze ein so bezeichnendes neues Gepräge erhält, den Chronisten allein verantwortlich machen? Dagegen würde er selbst jedenfalls den entschiedensten Einspruch erheben; denn niemand legt so grofsen Wert darauf wie der Chronist, überall auf Quellen zurückzugehn. Er führt diese wie das Königsbuch stets am Ende einer Regierung im Schlufsstück des Rahmens an, und zwar begegnen wir der merkwürdigen Erscheinung, dafs abwechselnd, ziemlich in gleichen Hälften, hier der Titel eines Geschichtsbuchs genannt wird, dort prophetische Schriften. Jenes heifst überall gleich, »Das Buch der Könige von Juda und Israel«, nur mit leichten Wandlungen der Fassung; die prophetischen Schriften werden mit mannigfacher Abwechslung der Titel für Schriften wie Personen: »Worte, Prophezeiung, Schauung« des »Sehers, Propheten, Schauers«, aufgeführt. Man könnte daraus zunächst auf eine grofse Zahl von Einzelquellen schliefsen, zumal

bei David zwei, bei Salomo drei Prophetenschriften aufgeführt werden. Indessen gibt doch schon die Tatsache zu denken, daſs, wo Prophetenschriften genannt werden, das Buch der Könige fehlt, und umgekehrt, obgleich doch mindestens das kanonische Buch der Könige für alle Regierungen gleichmäſsig vorlag. Bestimmter weisen einige jener Anführungen auf eine viel einfachere Auffassung hin. Bei Josaphat (II, 20, 34) werden wir verwiesen auf »die Worte Jehus, Hananis Sohn, die in das Buch der Könige von Israel aufgenommen sind«. Bei Manasse (II, 33, 18) heiſst es, daſs ebenso wie andres auch »die Worte der Schauer, die gegen ihn geredet haben, in den Worten [Geschichten] der Könige Israels zu finden« sind. Und endlich für Usia »findet sich das übrige usw. geschrieben in der Schauung Jesajas, Amoz' Sohn, des Propheten, im Buche der Könige von Juda und Israel«[1]). In diesen drei Fällen von im ganzen acht fallen also Prophetenquellen und Geschichtsbuch zusammen, und die gröſste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daſs das in der Tat überall gemeint ist. Für den Chronisten sind die gleichzeitigen Propheten die gewiesenen, die selbstverständlichen Geschichtschreiber der jeweiligen Königsregierung; denn nur von ihrer Hand war eine zuverlässige, d. h. göttlich inspirierte Berichterstattung möglich. So nennt er denn in vollem Vertrauen als Verfasser der Berichte des Königsbuchs eben die Propheten, die dort unter den einzelnen Königen erwähnt werden. Denn darin liegt vollends der Beweis für diese Lösung der Frage, daſs, so viele Propheten sonst die Chronik neu, auch mit Namen anführt, doch keinem von diesen, sondern nur den im Königsbuch genannten, die Berichterstattung zugewiesen wird[2]).

Wir fragen weiter, ob das »Buch der Könige«, auf das wir somit, mindestens der Hauptsache nach, allein verwiesen werden, mit dem kanonischen ohne weiteres gleichzusetzen ist. Auch für die Antwort darauf erhalten wir einen wertvollen Wink, an den wir uns halten dürfen. Statt »Buch der Könige« usw. lesen wir einmal (II, 24, 27 für Joas) »Midrasch des Buchs der Könige« und ebenso

[1]) Nach der Chronik »und im Buche usw.«, wodurch der Anhang Jes. 36 bis 39 = II. Kön. 18—20 bezeugt würde.

[2]) Auch der einzige scheinbar neue Name, Je'do oder 'Iddo (bei Salomo und Rehabeam) ist durch eigentümliche Auslegung von I. Kön. 13, 4 gewonnen, vgl. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1892, S. 50 f.

auch einmal (II, 13, 22 für Abia) »Midrasch des Propheten ‘Iddo«. Wir haben schon an mehreren Beispielen gesehen, was Midrasch heifst. Was an eigentlichem Erzählungsstoff in der Chronik zur alten Überlieferung hinzukommt, trägt durchaus den Stempel dieser eigenartigen Schriftstellerei, der phantastisch-erbaulichen Ausdeutung und Erweiterung alter Überlieferung. Wir gehn sicherlich nicht fehl, wenn wir diesen Midrasch des Buchs der Könige als eine, wenn nicht die Hauptquelle des Chronisten ansehen, wenn wir annehmen, dafs er das Königsbuch vornehmlich in dieser erweiterten Gestalt benutzt hat. Wir haben also für alle jene erbaulichen Geschichten, für die durchgehende Theodicee durch den Nachweis göttlicher Gerechtigkeit nicht den Chronisten verantwortlich zu machen, sondern seine Quelle, den volkstümlichen Midrasch. Dagegen gehört dem Chronisten zunächst die Beschränkung der Geschichte auf Juda allein, da seine Quelle Juda und Israel behandelte; ob auch die reinigenden Streichungen im Leben Davids und Salomos, mag fraglich erscheinen. Sodann die Begünstigung alles Kultischen und besonders der Tätigkeit des niederen Tempelpersonals. Sehr bezeichnend ist es, dafs den Leviten in II. Chr. 29, 33 f. 30, 3 unter Hiskia geradezu das Zeugnis gröfserer religiöser Gewissenhaftigkeit im Vergleich mit den Priestern ausgestellt wird; man vergleiche das mit dem vernichtenden Urteil über die Leviten, wie ein Hesekiel es fällt. Daraus spricht Standesstolz, nicht ohne eine Beimischung von Eifersucht. Man hat daher mit Recht geschlossen, dafs der Verfasser der Chronik eben in diesen Schichten, und insbesondere unter der Sängerschaft des Tempels, zu suchen ist. Stammtafelgut wird ihm am Tempel in grofsem Umfang zur Verfügung gestanden haben.

Ohne die Untersuchung an der Hand dieser Richtlinie ins Einzelne fortzusetzen, fragen wir nun vor allen Dingen, welchen Wert denn die Chronik neben den alten Geschichtsbüchern für uns behält. Als Quelle für die alte Zeit ohne Zweifel sehr geringen. Unter allen jenen erbaulichen Geschichten des Midrasch ist nicht eine, die wir mit Vertrauen als geschichtlich aufnehmen dürften. Fragen kann man nur, ob eine Anzahl hier und da verstreuter kurzer Nachrichten, die ganz unabsichtlich klingen, etwa auf guter alter Überlieferung beruhen, am ersten die Nach-

richten von Bauten und Kulturarbeiten unter Usia, Jotam, Hiskia in II, 26, 9f. 27, 3f. 32, 30[a]. Es wäre ja in der Tat denkbar, daſs die Textgestalt der Königsbücher, die jenem Midrasch zugrunde gelegt war, hie und da vollständiger gewesen wäre als der uns überlieferte Text, so gut der LXX-Text der Samuelbücher uns ganze Sätze bewahrt, die der hebräische verloren hat. Aber selbst dafür besteht keine Sicherheit, und in jedem Fall wäre der Zuwachs nur ein äuſserst geringer. Wertvoller sind die Listen, besonders soweit sie Juda und Jerusalem betreffen, aber erst für die Verhältnisse der nachexilischen Zeit. Und endlich, eine Quelle ersten Rangs wird die Chronik für die Zeit ihrer Entstehung, für deren Stimmungen und Triebkräfte, vor allem aber für die Verwaltung des Tempels und seines Gottesdienstes.

Und welches ist diese Entstehungszeit? Dafür haben wir zunächst den Anhalt, daſs die Geschichte im Buch Nehemia bis mindestens 432 v. Chr. hinabgeführt wird. Persische Grundfärbung zeigt sich auch darin, daſs in I, 29, 7 unter David nach Dariken gerechnet wird, der von Darius Hystaspis (521—486) eingeführten und nach ihm benannten Reichsmünze. »Darius der Perser« dagegen in Neh. 12, 22 ist höchst wahrscheinlich Darius III. Kodomannus (336—331), den Alexander der Groſse entthronte. Ebenso weit kommen wir mit der Reihe der Hohenpriester von Josua (Ješûaʿ) um 520 an, die uns in Neh. 12, 10f. mitgeteilt wird; denn sie schlieſst mit Jaddûaʿ, der nach Josephus (Antiqu. XI, 8, 5) Zeitgenosse Alexanders des Groſsen war. Und wenn Davids Nachkommen in I. Chr. 3, 19—24 um elf Geschlechter über Serubbabel (um 520) hinaus verfolgt werden — leider ist das Verständnis sehr unsicher —, so kommen wir mindestens bis 300 v. Chr. In der Tat dürfen wir nicht früher stehn bleiben. Die Zeit um 300 v. Chr. ist es, die uns durch die Chronik in wünschenswertester Weise erläutert wird.

Viel gröſsere, selbständigere Bedeutung hat für uns der zweite Teil desselben Werks, die Bücher Esra und Nehemia, denen mit vollem Recht der Zugang zum Kanon früher eröffnet wurde als der Chronik. Denn sie berichten von Zeiten, vor denen die Berichterstattung der älteren Bücher abbricht, von denen wir nichts oder doch nur sehr wenig wüſsten, wenn uns das Werk des Chronisten nicht erhalten geblieben

wäre. Der Verfasser bleibt sich auch hier darin treu, daſs er nur von Jerusalem und dem Tempel berichten will, daſs er schweigt, wo davon nichts zu erzählen ist. Totes Stillschweigen von allem, was während der Zeit der Verbannung geschehen sein mag: für den Chronisten »genieſst das Land seine Sabbatruhe die ganze Zeit der Verwüstung [des Tempels] hindurch«, bis die siebzig Jahre voll waren, von denen Jeremia geweissagt hatte (II. Chr. 36, 21). Aber auch von der ganzen ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts wird kein Wort berichtet. Um zwei kurze Zeitabschnitte nur dreht sich die Erzählung, um die der Rückkehr aus der Verbannung und des Tempelbaus im letzten Drittel des sechsten (Esr. 1—6), um die des Mauerbaus und der Begründung der Gesetzesherrschaft in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts (Esr. 7—10. Neh. 1—13). Inwieweit dürfen wir für diese Ereignisse von grundlegender Wichtigkeit in den Büchern Esra und Nehemia eine vertrauenswürdige Quelle erkennen?

Die feste Grundlage unsres Urteils muſs die Tatsache bleiben, daſs der Chronist der Verfasser auch dieser Bücher ist. Daſs sie einfach die Fortsetzung der Chronik bilden, ist schon gezeigt[1]); aber auch im einzelnen bricht in ihnen überall, wo der letzte Verfasser das Wort nimmt, die so ausgeprägte Redeweise und die höchst bezeichnende Geistesart des Chronisten durch. Hat er nicht nur die Form, sondern auch den Stoff aus dem Eigenen beigesteuert, so ist es nach unsern Erfahrungen um den geschichtlichen Wert dessen, was er uns bietet, übel bestellt. Nur, wo er Quellen benutzt, dürfen wir trauen, und diese Quellen werden wieder nach ihrem Werte richtig abzustufen sein. Untersuchen wir daraufhin zuerst Esr. 1—6, die Erzählung über Heimkehr und Tempelbau im sechsten Jahrhundert. Da begegnet uns in Esr. 2 ein Paralleltext zu Neh. 7, 6—73ᵃ, ein Verzeichnis der aus der Verbannung Heimgekehrten. Dort ist seine Anführung durch V. 5 eigens begründet; das Verzeichnis wird daher mit dem dortigen Zusammenhang zu beurteilen sein, obschon es geschichtlich hier seine richtige Stelle hat. Weiter verläuft Esr. 4, 8—6, 18 höchst auffallender Weise in aramäischer statt in hebräischer Sprache; das will etwa dasselbe sagen, als

[1]) Vgl. oben S. 221.

wenn ein deutscher Wortlaut auf einmal holländisch weitergeführt würde. Freilich ist dies vorher, in 4, 7, ganz glaubhaft dadurch begründet, dafs eine Urkunde mitgeteilt wird und diese in aramäischer Sprache verfafst war. In der Tat war während der Perserherrschaft das Aramäische die diplomatische Sprache, in der Vorderasien und der Hof wechselweise miteinander verkehrten. Aber wenn dann auch zwischen und nach dem Wortlaut der Urkunden die Erzählung einfach aramäisch weiterläuft (vgl. 4, 17. 23 usw.), so läfst das nur die Erklärung zu, dafs wir es mit einer aramäischen Quellenschrift zu tun haben, aus der der Chronist hier geschöpft hat. Und dafür entscheidet vollends ein Mifsverständnis, das dabei unterläuft. Zwar was in Esr. 5, 3—6, 13 von einem Streit mit den Landeseingesessenen und der persischen Provinzialbehörde und einem Schriftenwechsel mit dem Hofe mitgeteilt wird, bezieht sich wirklich auf den Tempelbau und fällt in die Zeit des Königs Darius, eines Serubbabel und Josua, Haggai und Sacharja. Der erste Abschnitt dieser Art aber, 4, 8—23, hat es gar nicht mit dem Tempelbau zu tun, sondern, wie 2. 12f. 15f. 21 deutlich zeigen, mit dem der Mauern, der Befestigungen der Stadt Jerusalem. Auch fällt sein Inhalt gar nicht in die Zeit Darius' I., sondern allermindestens 55 Jahre später, unter Artaxerxes (V. 8. 11. 23.), also, da sicher der erste dieses Namens gemeint ist, zwischen 465 und 425 v. Chr. Wir haben darin einen höchst willkommenen Beitrag zur Vorgeschichte des Mauerbaus zu erkennen, der erst Nehemias Werk gewesen ist; zu fragen bleibt nur, wie dicht wir, was hier erzählt ist, an Neh. 1, d. i. das Jahr 444, heranzurücken haben. Gerade das Mifsverständnis aber bürgt dafür, dafs die Nachricht selbst von dem Chronisten unabhängig ist, und dasselbe mufs dann auch von dem zweiten Zwischenfall, aus der Zeit des Tempelbaus, gelten. Der Chronist hat augenscheinlich einen aramäisch geschriebenen Geschichtsbericht benutzt, zwei Abschnitte daraus herausgepflückt, den ersten irrig eingeordnet und die Fugen selbst in aramäischer Sprache ausgefüllt. Warum er gerade bis 6, 18 aramäisch fortfuhr, um dann mit V. 19 wieder ins Hebräische hinüberzulenken, ist schwer zu sagen. Dürfen wir nun, was aus dieser Quelle geschöpft ist, mit vollem Vertrauen als guten Geschichtsbericht aus dem fünften Jahrhundert aufnehmen, so ist gegenüber allem,

was übrigbleibt, Kap. 1. 3, 1—4, 7. 6, 16—22, das gröfste Mifstrauen geboten. Sicher unecht, mindestens in seiner Fassung, ist das Edikt des Cyrus in Kap. 1. Nur dafs Cyrus den Tempelbau gestattet und durch Gewährungen begünstigt hat, ist durch die Urkunde 6, 2 ff. gesichert. Seine Mitwirkung zur Heimkehr als solcher und deren glanzvolle Durchführung hat der Chronist allein schon aus Deuterojesaja erschliefsen müssen. Dafs der Tempelbau gleich nach dem Sturze Babylons, schon i. J. 537, begonnen sei, müssen wir nach dem, was wir aus Haggai und Sacharja wissen, stark in Zweifel ziehen. Nur durch die irrige Beziehung von 4, 8 ff. vermag auch der Chronist die lange Verschleppung, die dann erfolgt wäre, zu erklären. Vielmehr beweisen die Verhandlungen in 5, 3—6, 13, dafs man das von Cyrus verliehene Patent so lange unbenutzt gelassen hatte, bis es verschollen und beinahe verjährt war. Das Datum für den Abschlufs des Tempelbaus (6, 15), das sechste Jahr des Darius, darf man noch aus der Quelle ableiten und annehmen. Den übrigen Raum füllt der Chronist mit Schilderung der Festlichkeiten, die er so liebt, und die sich ihm von selbst verstanden.

Weit günstiger aber als für diesen ersten Zeitabschnitt sind wir für den zweiten gestellt, der den ganzen übrigen Umfang der Bücher einnimmt, für die Zeit Esras und Nehemias. Denn was uns nur bei Hesekiel für sein ganzes Buch, bei einigen andern Propheten hie und da begegnet ist, das Ich des Selbstberichts, das bildet hier die Regel, und die es anwenden, sind die Männer, die die Geschichte selbst gemacht haben, Esra und Nehemia. Aus ihren Denkwürdigkeiten hat also der Chronist, oder wahrscheinlicher seine nächste Vorlage, für diese Zeit schöpfen können, und dadurch sind wir mit einem Schlage aus der Traumwelt des Midrasch zurückversetzt in die lebensvolle Wirklichkeit der Berichterstattung aus erster Hand. Fragt sich nur, wie weit und wie diese Quellen verwendet sind. Dem Ich Esras begegnen wir zum erstenmal in Esr. 7, 27 f. im lobpreisenden Rückblick auf die Gnade Gottes, die sich in dem von V. 12 an mitgeteilten Erlafs des Königs Artaxerxes offenbart. Dieser Erlafs selbst, wieder in dem ursprünglichen aramäischen Wortlaut, wird dadurch der Denkschrift Esras noch mit Sicherheit zugeeignet. Dafs die Einleitung dazu, die Einführung Esras, sein Stammbaum, das Allgemeine über seine Reise von Babel

nach Jerusalem, endlich die Einführung der Urkunde (Esr. 7, 1—11) im Er von Esra redet, ist uns eine ganz gewohnte Erscheinung. An vielen Stücken des Buchs Jeremia, an Jes. 7, an Hos. 1 haben wir die Beobachtung gemacht, wie bei Hinzufügung einer Überschrift, bei Erweiterung der einleitenden Nachrichten und dergleichen mehr das ursprüngliche Ich dem Er weichen mufs. Dafs Esra hier schon in V. 8 in Jerusalem ankommt, während sein eigener Bericht ihn erst in 8, 32 dorthin bringt, beweist ebenfalls die spätere Hand. Da es aber hier kein Andrer als der Chronist ist, der sich des Worts bemächtigt, werden wir eben für das, was dieser Abschnitt an Neuem hinzubringt, den Stammbaum Esras — der handgreiflich lückenhaft ist —, die Angabe des siebenten Jahrs des Artaxerxes (458 v. Chr.) für die Reise, des ersten des fünften Monats für die Ankunft in Jerusalem, auf volle Gewähr verzichten müssen. Von 7, 27 an aber läuft das Ich Esras, von 8, 15 an wechselnd mit dem »Wir« der Reisegesellschaft, in gutem Wortlaut durch bis zu Ende von Kap. 9[1]), in dem Esra von seinen Bemühungen um die Auflösung der zahlreichen Ehen mit heidnischen Weibern berichtet, die er in Jerusalem vorgefunden. Nach einem lauten Gebet Esras (9, 6—15), dem viele von der Gemeinde zuhören, lenkt die Rede von 10, 1 an fast unmerklich in Fremdbericht mit dem Er Esras über. Da aber der Gegenstand von Kap. 9 einfach weiterläuft, in schlichter Erzählung und mit durchaus unverfänglichen Angaben; da ferner der Chronist sich nicht mit seinen Liebhabereien bemerklich macht, bleibt es die leichteste Annahme, dafs auch hier Esras Denkschrift zugrunde liegt. Sie wird ohne tiefere Eingriffe blofs in das Er des Fremdberichts umgesetzt, daneben wohl hie und da gekürzt sein[2]). Mitten in der unvollständigen Abschlufsformel des Verzeichnisses der Scheidungswilligen bricht das Stück mit 10, 44 ab. Eine künstliche Mache würde ohne Zweifel auch einen runden Abschlufs zu finden und zu behüten gewufst haben. So bleibt es bei dem Bruchstück, und wir wissen also nicht, wie Esras Feldzug in dieser schwierigen Sache endlich auslief.

Das Buch Nehemia trägt geradezu die Überschrift: Die

---

[1]) Nur 8, 35 f. reden von den Angekommenen in der 3. Person, offenbar ein Zusatz von jerusalemischer Hand.

[2]) Nur in den Versen 1. 5. 6. 10. 16 tritt der Fremdbericht hervor.

Worte Nehemias, Sohnes des Ḥakkēlēja[1]). Und in der Tat setzt sofort das Ich Nehemias ein; diesmal dürfen wir annehmen, daſs es der eigentliche Anfang seiner Denkschrift ist. Was er im 20. Jahre des Artaxerxes (445 v. Chr.) durch Bekannte, die aus Jerusalem kommen, von dort hört, daſs die Mauern und Tore der Stadt eingerissen und verbrannt seien, könnte sich unmittelbar auf das beziehen, was uns in Esr. 4, 8—23 aus der aramäischen Quelle erhalten ist. In lebhaftester Darstellung berichtet uns Nehemia, wie er über die erhaltene Nachricht trauert, wie er von König Artaxerxes, dessen Mundschenk er ist, Urlaub und Vollmachten für den Mauerbau erlangt, nach Jerusalem kommt und trotz aller Widersacher und Nachstellungen das groſse Werk in kürzester Frist vollendet. Dann bringt Kap. 7 eine Abschweifung, freilich nicht ohne Anknüpfung (V. 4 f.). Nehemia teilt uns den Wortlaut einer Urkunde mit, die er bei seinen Bemühungen um die Neuordnung der Verhältnisse Jerusalems aufgefunden hat. Es ist ein Verzeichnis derer, die mit Serubbabel aus der Verbannung zurückgekehrt waren, dasselbe, das der Chronist ohne die Einführung in Esr. 2 wiederholt. Aber hinter diesem Verzeichnis, schon mit V. 73 b, bricht der Selbstbericht Nehemias für eine weite Strecke ab, und auch der Gegenstand, um den es sich bisher handelte, wird völlig verlassen. An Kap. 7, 4 knüpft wieder an 11, 1 ff., die Sorge für ausreichende Bevölkerung der neu befestigten Stadt. Fehlt hier auch der Sache gemäſs das Ich Nehemias, so darf man bei diesem engen Zusammenhang dennoch 11, 1 f. und die folgende Liste wieder aus Nehemias Denkschrift herleiten und ziemlich unmittelbar an 7, 73 a anknüpfen. Bei Gelegenheit nur ist dann die Liste der Priester und Leviten 12, 1—26 vom Chronisten angeschlossen, die gar nicht hierher gehört, sondern aus viel späterer Zeit stammt. Darauf aber, von 12, 27 an, folgt der Bericht über die Einweihung der Stadtmauer, der in durchaus natürlichem Zusammenhang über die wohlbegründete Abschweifung (7, 4—73 a. Kap. 11) hinweg wieder auf 7, 1—3 und damit auf den eigentlichen Gegenstand der Denkschrift Nehemias zurückgreift. Daſs er daraus stammt, wird durch das Ich

---

[1]) So, nicht Ḥakalja, werden die Konsonanten des Vaternamens auszusprechen sein; sie ergeben dann die Bedeutung Harre auf Jahwe, etwa gleich Traugott.

Nehemias in V. 31. 38. 40 unzweifelhaft bezeugt. Leider hat sich der Chronist Eingang, Mitte und Schlufs (V. 27–30. 33—36. 41—43) nicht entgehn lassen, um seine levitischen und musikalischen Liebhabereien zur Geltung zu bringen; wir dürfen dankbar sein, dafs er dazwischen den Hauptbestand des Urberichts unversehrt bewahrt hat. Einmal im Zuge sichert er in V. 44—47 noch den Priestern, Leviten, Sängern und Torhütern ihre Rechte. Ganz versprengt steht 13, 1—3 da, die Rechtsbelehrung des Volks über den Ausschlufs der Ammoniter und Moabiter aus der Gemeinde. Schwerlich stammen die Verse aus Nehemias Denkschrift, aber sie sind auch nicht einfach ein Einfall des Chronisten. In 13, 6 taucht das Ich Nehemias wieder auf, aber mit Rückwirkung für V. 4 f., und von da an bis zum Ende des Kapitels und Buchs geht es nicht wieder verloren. Recht wohl kann damit auch der Schlufs der Denkschrift erreicht sein. Leider sind wir ganz im unklaren, wieviel von ihrem Wortlaut uns vor 13, 4 verloren gegangen ist. Denn 13, 6 schaut doch wohl nicht nur auf den einen Übelstand zurück, der in V. 4 f. erwähnt ist, sondern auf viele. Auch die Zeitrechnung der Wirksamkeit Nehemias in Jerusalem liegt im argen, trotz der scheinbar genauen Angaben in 5, 14 und 13, 6[1]). Immerhin müssen wir dankbar sein, dafs uns einmal so reichliche urkundliche Nachrichten über einen wichtigen Zeitabschnitt zu Gebote stehn. Die Person Nehemias tritt uns aus seiner Denkschrift als die eines hochbegabten, tatkräftigen, lauteren Manns entgegen; ein unverkennbarer Zug von Selbstgerechtigkeit und Lohnsucht dient nur dazu, dem Bilde den nötigen Schatten und damit um so gröfsere Körperlichkeit zu geben.

Unbesprochen und ungelöst blieb bisher die Frage nach den

---

[1]) Gegenüber verschiedenen andern Lösungen meine ich in 13, 6 die Zeitbestimmung »im 32. Jahre des Artaxerxes, Königs von Babel« als Einschub nach 5, 14 streichen zu müssen, so daß es bloß heißt: »Denn ich hatte mich zum Könige heimbegeben. Aber nach Verlauf einiger Zeit erbat ich mir Urlaub vom Könige und ging nach Jerusalem, usw.« Wir dürfen dann annehmen, daß Nehemia seinen ersten Aufenthalt in Jerusalem, entsprechend der Zusicherung, die er nach 2, 6 dem Königspaar hatte geben müssen, aufs äußerste beschränkte; darum auch die rasende Eile beim Mauerbau. Die Angabe 5, 14, zwölfjährige Wirksamkeit als Statthalter, ist dann so zu verstehn, daß die äußersten Grenzen unter Einschluß aller Zeiten der Abwesenheit bezeichnet sind. Seine Denkschrift schreibt Nehemia in Babel, nachdem er in Jerusalem endgültig von seinem Amte Abschied genommen hat.

Kapiteln 8—10 des Buchs Nehemia, die sich so störend zwischen Kap. 7 und seine unmittelbare Fortsetzung in Kap. 11 eindrängen. Der Abschnitt ist von höchster Wichtigkeit, weil er von der Vorlesung und Annahme des priesterlichen Gesetzes berichtet, das Esra aus Babylonien mitgebracht hat, des Gesetzes, das von da an das Leben Israels unbestritten geregelt und beherrscht hat. Das Ich, das uns seit Esr. 7 geläufig geworden, fehlt hier völlig; aber das beweist doch keineswegs, daſs der Abschnitt nicht aus einer der uns bekannt gewordenen Denkschriften stammt. Stammte er aus der Nehemias, so wäre das Er dem jetzigen Wortlaut gegenüber scheinbar leicht genug zu erklären. Denn der Abschnitt redet nicht von ihm, sondern von Esra, dem Priester, dem Schriftgelehrten. Durchweg ist der die handelnde Persönlichkeit. Dennoch kann der Abschnitt nicht Nehemias Denkschrift angehört haben. Denn zwar steht sein Name unter den Unterzeichnern der Verpflichtung in 10, 2 richtig vorne an [1]), und in der Tat ist ein so durchschlagender Erfolg dem schwerflüssigen Volke gegenüber ohne seine Mitwirkung ganz undenkbar. Hätte er aber selbst davon berichtet, so würden wir eben lesen, wie er, Nehemia, den Schriftgelehrten Esra zu seinem Vorgehn veranlaſst, wie er ihm die Wege geebnet, wie er die entscheidenden Schritte getan habe. Wie der Bericht lautet, kann er nur auf Esras Darstellung beruhen. Ist das aber der Fall, so ist es vollends ganz selbstverständlich, daſs ihm bei der Verschmelzung mit Nehemias Denkschrift sein Ich genommen wurde. Denn zwischen Kap. 7 und Kap. 11 könnte das Ich schlechterdings niemand anders bezeichnen als Nehemia; es war also an dieser Stelle unerläſslich, das Ich Esras überall durch die Einsetzung seines Namens und der dritten Person zu ersetzen. Daſs dies in der Tat geschehen ist, und zwar mit gewohnter Nachlässigkeit, dafür finden sich noch eine ganze Reihe von Anzeichen [2]). Daneben ist auch wohl zu beachten, wie Kap. 10 in

---

[1]) Auf späterem Einschub beruht sein Name in 8, 9; nur der Esras gehört dahin.

[2]) Warum erhält Esra in 8, 1. 4 usw. den Titel »der Schriftgelehrte«, in 8, 2 »der Priester«, in 8, 9 beide? In V. 8 ist das ursprüngliche »ich las« zuerst in »er las« geändert worden, dann, weil dies V. 7 gegenüber unklar war, in das sinnlose »sie lasen«. Daß es in V. 9 ursprünglich bloß geheißen hat »Und ich sprach«, beweist das »und er sprach« zu Anfang von V. 10; natürlich hieß es auch hier ursprünglich »ich«. In V. 18 ist »Und er las« ohne Namen ungenügend

dasselbe »Wir« einlenkt, das uns aus Esras Denkschrift in Esr. 8, 15 ff. wohlbekannt ist. Welche Überarbeitungen über den Urtext ergangen sein mögen, ist hier nicht der Ort zu untersuchen: dafs aber Neh. 8—10 ebenso wie Esr. 10 aus Esras Denkschrift erst nachträglich in Fremdbericht umgesetzt sind, das anzunehmen, haben wir alle Ursache. Nicht der Chronist erst wird sie von dort fortgenommen haben, sondern die zusammengearbeitete Quelle, die ihm vorlag. Um so schwerer ist es, die genaue Zeitlage der Ereignisse zu bestimmen, und eine ganze Reihe von Streitfragen hat sich neuerdings daran geheftet[1]). Im grofsen und ganzen aber liegt die Entscheidungszeit im fünften Jahrhundert dank den vorzüglichen Quellen, die benutzt sind, und der anerkennenswerten Zurückhaltung, die der Chronist hier beobachtet hat, in ungewöhnlich heller Beleuchtung vor uns.

Haben uns die Quellen der Bücher Esra und Nehemia vom Midrasch zur eigentlichen Geschichtschreibung des fünften Jahrhunderts zurückgeführt, so verweist uns ein letzter Ausläufer des erzählenden Schrifttums noch unter die Chronik hinab, nämlich das Buch Esther. Es steht seinem Inhalt nach im schroffsten Gegensatz zu den beiden Büchlein Jona und Ruth, die derselben Gattung angehören. Dort weitherzige Duldung, ja warme Zuneigung zu andern Völkern, hier wütender Hafs gegen alle Nichtjuden, der sich nur in furchtbarem Blutvergiefsen Genüge tun kann. Der Inhalt ist bekannt. Die Jüdin Hadassa wird unter dem Namen Esther die Hauptgemahlin des Königs Xerxes. Ihr Oheim Mordechaj erregt den Hafs des Ministers Haman in solchem Mafse, dafs dieser vom König ein Morddekret gegen

---

und nur aus »ich las« zu erklären. Vor 9, 6 ist »Und ich sprach« einfach gestrichen und damit das folgende Gebet sinnlos den in V. 5 genannten Leviten in den Mund gelegt.

[1]) Ein Bedenken wird durch die oben (vgl. S. 235 Anm. 1) vorgeschlagene Textberichtigung beseitigt. Man hat längst bemerkt, daß die Verpflichtungen, die das Volk in Neh. 10, 31 ff. eingeht, nicht sowohl in dem priesterlichen Gesetzbuch zu finden sind als vielmehr in Neh. 13, wo Nehemia eben den Unzuträglichkeiten begegnet, die man sich hier verpflichtet, in Zukunft abzustellen. Das macht große Schwierigkeiten, wenn die Verpflichtung auf das mosaische Gesetz im Jahre 444 übernommen wurde, Neh. 13 aber erst in das Jahr 432 fällt. Nach unsrer Berichtigung dagegen mag Neh. 13 recht wohl dem, was in Neh. 8—10 erzählt wird, noch voraufgehn, so daß kein Grund vorliegt, Kap. 10 von Kap. 8 f. zu trennen und etwa der Denkschrift Nehemias zuzuweisen.

die Juden erwirkt, das am 13. des Monats Adar zu einem Abschlachten der Judenschaft im ganzen Reiche führen soll. Aber ein Verdienst, das sich Mordechaj früher um den König erworben hat, erwirkt ihm wider Hamans Willen hohe Ehren, und die Fürbitte Esthers bringt nicht nur Haman an den Galgen, sondern wendet vielmehr das Schwert der Juden gegen die übrigen Völker des weiten Reiches, so daſs von diesen am 13. Adar und dem Zusatztage des 14. in Susa 800, in den Provinzen nicht weniger als 75 000 ihren Tod finden. Zum Andenken an diesen Triumph soll das Purimfest gefeiert werden, am 13. mit Fasten, am 14., für Susa erst am 15., mit ausgelassener Freude.

Das einzig Sichere an der ganzen Erzählung ist eben dieses Fest, das noch heute von der ganzen Judenschaft begangen wird, und dessen Festperikope unser Buch, »die Rolle« vor allen andern genannt, bildet. Im übrigen strotzt es trotz guten Lokaltons, den es der Entstehung im fernen Osten verdanken wird, von Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten. Es dürfte ihm überhaupt keine geschichtliche Tatsache zugrunde liegen; vielmehr wird es immer wahrscheinlicher, daſs seine letzte Grundlage eine babylonisch-mythologische ist. Ohne in die Einzelheiten der schwierigen Frage einzutreten, mag nur darauf verwiesen werden, das Mordechaj = Marduk, Esther = Ištar ist, also der vornehmste Gott, die vornehmste Göttin des babylonischen Pantheons, gerade vom Standpunkt der Hauptstadt Babylon aus. Ein babylonisches Fest, das die Juden in der Verbannung sich allgemach gewöhnt haben mitzufeiern, ist das Purimfest, und die volkstümliche jüdische Rechtfertigung dafür, gleichsam seine Volksetymologie, ist die Purimlegende. Der babylonische Ursprung des Buchs Esther erklärt auch, warum es in Palästina lange Zeit um seine Anerkennung zu ringen hatte und auch sein Anrecht auf kanonischen Rang nicht unbestritten blieb. Seine in hohem Grade willkommene Tendenz wird endlich jeden Widerspruch überwunden haben.

Für die Zeit der Entstehung des Buchs ist es wichtig, daſs Jesus Sirach (bald nach 200 v. Chr.) in seinem Hymnus auf die Väter weder Esther nach Mordechaj erwähnt. Der früheste Hinweis wenigstens auf seinen Inhalt findet sich II. Makk. 15, 36; aber das zweite Makkabäerbuch stammt erst aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert. Dort wird bei der Stiftung des

Freudenfestes für den Sieg, den Judas Makkabäus im Jahre 161 v. Chr. über Nikanor errang, dem Datum des 13. Adar hinzugefügt: einen Tag vor dem Mardochäustag, d. i. natürlich das Purimfest. Aber bemerkenswert bleibt, dafs im ersten Makkabäerbuch bei derselben Gelegenheit (I. Makk. 7, 49) diese nähere Bestimmung fehlt. In der Tat stiefs man sich in Palästina an dem Fasten, das für den 13. Adar, den Tag vor dem Purimfest, vorgeschrieben wird, gerade weil das Freudenfest des Nikanortags sich damit nicht vertrug. Das beweist, dafs die Feier dieses Siegs in Palästina schon eingeführt war, als das Buch Esther dort bekannt wurde; daraus aber folgt sehr späte Entstehung des Buchs[1]). Übrigens wich das anfängliche Mifstrauen bald grofser Beliebtheit; von ihr zeugen die zahlreichen Überarbeitungen und Erweiterungen, die das Buch in den alten Übersetzungen erfuhr[2]). Seinem nächsten Verwandten, dem Buche Judith, blieb der Zugang zum Kanon verschlossen.

Vierzehntes Kapitel.

Spätere Liederdichtung.

Nur ganz zu Anfang ist bisher von Liederdichtung die Rede gewesen, weit überwiegend von Stücken, die an Alter über die ältesten uns erhaltenen Bücher hinaufreichen. Jahrhunderte tiefer haben wir seitdem die Geschichte des hebräischen Schrifttums hinabgeführt, und kaum ein Seitenblick ist dabei auf seine ursprünglichste Gattung, die Liederdichtung, gefallen. Natürlich will das nicht sagen, dafs das Volk Israel nicht gesungen hätte. Aber für die Überlieferung seiner Lieder liegen die Verhältnisse während dieses langen Zeitraums allerdings besonders ungünstig. Was uns von alten Liedern erhalten ist, das bergen die alten Quellen der geschichtlichen Bücher, J und E. Sie aber begleiten

[1]) Man darf vermuten, daß der zweite Mordtag für die Hauptstadt Susa auf den 14. Adar (Esth. 9, 11—15. 18. 19a) erst nachträglich hinzugefügt ist, um es den Palästinensern zu ermöglichen, daß sie das Purimfasten auf den 14. verlegten und dadurch den 13. für ihr Freudenfest frei behielten.

[2]) Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, I, S. 193 ff.

uns nur bis zu Ende des Heldenzeitalters, bis zu den Anfängen Salomos. Von da an wird Auswahl und Anordnung des geschichtlichen Stoffs von der deuteronomistischen Schule übernommen, und wovon das Volk zu singen und zu sagen gewohnt ist, liegt weit aufserhalb des engen Kreises, in dem sich deren Anteil bewegt. Dafs sich ganz am Anfang ihres Bereichs, in I. Kön. 8, 12 f., der Tempelweihspruch Salomos noch erhalten hat, ist uns eine einzelne, denkwürdige Ausnahme. Dafs den folgenden Schulen der Geschichtschreibung die volkstümliche Unmittelbarkeit, aus der der Trieb zur Mitteilung von Liedern entspringt, noch viel weniger eignet, braucht kaum erst gezeigt zu werden. Allen übrigen Raum füllen die Propheten aus. Sie waren wohl des Gesangs mächtig, ja wir sahen sie dem Volkslied seine Weisen entlehnen; aber sie verwenden sie nur in der Ausübung ihres Berufs; nicht Lieder schaffen sie, nur Predigten in gebundener Rede. Wo wir eigentlichen Liedern in den Prophetenbüchern begegnet sind, am Schlufs der Bücher Micha, Habakuk, Zephanja, am Anfang des Buches Nahum, da gehören sie nicht den Propheten selbst, sondern sind Zutaten aus viel späterer Zeit. Immerhin genügt auch, was wir an liedartigen Stücken in der Predigt der Propheten von Amos bis auf Deuterojesaja finden, vollkommen, um die Handhabung der Liederdichtung während dieser ganzen Zeit zu bezeugen.

Die älteste Liederreihe, die um ihrer selbst willen der Überlieferung im heiligen Kanon für wert erachtet wurde, und damit die früheste Vertretung der jüngeren Liederdichtung überhaupt, besitzen wir an dem Buch der Klagelieder, das auch in der jüdischen Überlieferung diesen Namen (*ḳinôt*) trägt, während es im Text; wie die Bücher des Gesetzes, blofs mit dem Anfangswort *êcha*, Ach wie! bezeichnet wird. Seine Stelle hat es im hebräischen Urtext im dritten Teil, unter den (Heiligen) Schriften, als dritte der Rollen, weil es die Festperikope des Gedenktags der Zerstörung des Tempels i. J. 70 n. Chr., des 9. im fünften Monat Ab, bildet. In der griechischen Übersetzung und den abendländischen, die durch die lateinische von ihr abhängen, ist es an das Buch des Propheten Jeremia angeschlossen[1]),

---

[1]) Ebenso wie Ruth an das Buch der Richter. Für beide ist die Stelle unter den Schriften als die ursprüngliche zu betrachten, vgl. K. Budde, Der Kanon des Alten Testaments, 1900, S. 13 ff.

den die Überlieferung einstimmig als Verfasser nennt. Diese Überlieferung ist sehr alt; aber sie beruht schon in ihrer ältesten Bezeugung II. Chr. 35, 25 auf einer wunderlichen Verwechslung, als wenn der Gegenstand dieser Lieder der Tod König Josias wäre, statt die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Als edles Weib zur Person geworden, tritt uns Zion selbst in ihnen immer wieder entgegen; die Leichenklage um ihren Tod und ihre eigene Klage um die verlorenen Kinder und alles entschwundene Glück gehn fast unmerklich immer wieder in einander über[1]). Der Zusammenbruch Judas vom Jahre 586, mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, der Fortführung eines grofsen Teils derer, die Schwert, Hunger und Krankheit verschont hatten, ist also Anlafs und Gegenstand der Klagelieder.

Das kleine Buch besteht aus fünf in sich geschlossenen Stücken. Sie heben sich schon darum ganz scharf und zweifellos voneinander ab, weil die vier ersten alphabetische Gedichte sind, wie wir ein solches bereits im Buche Nahum kennen lernten[2]). Mit dem letzten, zweiundzwanzigsten Buchstaben des Alphabets geht jedes von ihnen zu Ende, und hier sind anders als dort alle Buchstaben wohl geschont erhalten geblieben. Aber mit dieser rein äufserlichen Künstelei verbindet sich hier kunstvolle Handhabung des Klageliedverses, der uns schon mehrfach begegnet ist. Aus je drei solcher hinkenden Verse setzt sich in Kap. 1—3, aus je zwei in Kap. 4 die Gruppe jedes Buchstaben zusammen, so dafs auf weite Strecken aus diesem wiederholten Wechsel längerer und kürzerer Zeilen sehr klangvolle Gebilde entstehn, die eigentlichen Strophen so nahe kommen wie wenige andre Stücke der hebräischen Dichtung. Das gilt freilich nicht von Kap. 3, wo der alphabetische Buchstabe je dreimal, an der Spitze

---

[1]) Für solche Personifikation im Klageliedmaße bietet Am. 5, 1 f. (s. oben S. 70) das älteste Beispiel, viele andre finden sich bei den folgenden Propheten. Vielleicht haben auch Hesekiels Stücke dieser Gattung, besonders Kap 27 über Tyrus, schon als Muster für die Lieder unsres Buches vorgelegen.

[2]) Vgl. oben S. 90, vor allem aber S. 30. Solcher alphabetischer Akrosticha sind uns auch sonst noch eine ganze Reihe erhalten, Ps. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. Spr. 31, 10—31, endlich Ps. 9 f. und Jes. Sir. 51, 13—30, wie Nah. 1 mit starker Beschädigung des alphabetischen Baus. Die ältesten Muster der Gattung bietet unser Buch. In drei Stücken, Kap. 2—4, findet sich hier eine Variante der Reihenfolge, als wenn bei uns das P dem O voraufginge. Sie ist auch in Ps. 34 herzustellen, ebenso in Spr. 31 nach LXX, wahrscheinlich auch in Ps. 9 f. Den Grund dafür kennen wir nicht.

jedes Klagliedverses steht[1]). Die Künstelei wird damit auf die Spitze getrieben, die Kunst leidet darunter bedenklich. Nur Kap. 5 fällt aus der Rolle. Da haben wir keinen Klagliedvers, sondern schlichten Bau aus zwei gleich langen Versgliedern, keine alphabetischen Versanfänge, sondern freie Wortwahl für jeden Gedanken. Nur die Zahl der Verse ist der der alphabetischen Lieder gleich, nämlich 22, und es kann recht wohl sein, dafs dabei künstlich nachgeholfen ist, um das Gedicht wenigstens in diesem Stück dem Zusammenhang anzupassen.

Schon diese Formabweichungen machen es wenig wahrscheinlich, dafs die Gedichte, wie die Überlieferung in ihrer letzten Gestalt behauptet, von e i n e m Verfasser herrühren; im Grunde wehrt sich dagegen schon das Klagelied als Gattung und der alphabetische Bau als dichterische Form. Beide sind in sich so rund abgeschlossen wie möglich und predigen geradezu das *ne bis in idem*, wenn auch Ausnahmen nicht ganz auszuschliefsen sein werden. Und endlich bestätigen auch Inhalt und dichterisches Können der einzelnen Stücke, dafs sie aus verschiedener Zeit und von verschiedenen Händen stammen[2]). Der Vorrang gebührt unbedingt Kap. 2 und 4, schon weil sie dem Gegenstand, dem Sturz Jerusalems, am nächsten stehn. Alles spricht dafür, dafs da Augenzeugen der Eroberung das Wort führen, die alle den Jammer mit erlebt haben. Jedes der beiden Lieder hat sein eigenes Gepräge. In Kap. 2 tritt das Schicksal der Stadt als solcher in den Vordergrund, die Zerstörung der Befestigungen, die Entweihung und Verwüstung des Tempels; dann das Leid der wehrlosen Gefangenen, Greise, Jungfrauen, Kinder (10—12), endlich der Hohn der umwohnenden Heiden (15—17), und zuletzt folgt die Tochter Zion, die ihrer Kinder beraubte Stadt, der Aufforderung, zu Jahwe um Erbarmen zu schreien (18—22). Diesem lediglich klagenden Tone steht in Kap. 4 überwiegend ein mannhafter, unsre Väter würden sagen reisiger, gegenüber. Wir hören zuerst von den Leiden der Belagerung, dem jammervollen Gegensatz zwischen der Vornehmheit und Üppigkeit der Grofsen Jerusalems vor dem Sturz und dem furchtbaren

---

[1]) Das gleiche Verfahren, noch gesteigert, findet sich bei Ps. 119, wo je 8 Verse hintereinander mit demselben Buchstaben beginnen, so daß ein Gedicht von 8×22 = 196 zweizeiligen Versen entsteht.

[2]) Auch II. Chr. 35, 25 läßt nur eins der Klagelieder von Jeremia gesungen sein, dem dann „alle Sänger und Sängerinnen" in den übrigen nacheiferten.

Elend, in das sie nun versetzt sind (1—10)[1]. Weiter fällt der Blick auf die Stärke der Stadt, auf die man getraut, auf das vergebliche Spähen nach dem ägyptischen Bundesgenossen, auf den Ausfall und die klägliche Gefangennahme König Zedekias, wie wir davon Jer. 39, 2—5 lesen. Den Dichter dieses Liedes sucht man am liebsten in den Reihen der Ausfallmannschaft selbst, der letzten Getreuen des unglücklichen Königs; von niemand sonst würden wir den Schmerzensschrei, mit dem v. 20 seine Gefangennahme begleitet, so gut verstehn. Aber freilich, wer dort im Gefilde Jerichos dabei war, hat das Innere Jerusalems schwerlich wiedergesehen. Wir müſsten dann für die Hauptauftritte von Kap. 2 auf die Augenzeugenschaft verzichten oder dafür einen andern Verfasser annehmen, obgleich die beiden Stücke an dichterischer Kraft wie an Anschaulichkeit einander so nahe stehn, daſs sie recht wohl von derselben Hand herrühren könnten.

Nicht so nahe bei den Ereignissen steht der Dichter von Kap. 1. Hier führt der Form nach die Allegorie, dem Inhalt nach die theokratische Theorie von Anfang bis zu Ende die Herrschaft; die Reflexion ist an die Stelle der Anschauung getreten. Lahmer in den Rhythmen, breiter in der Sprache, erreicht das Stück nicht die Kraft jener beiden Kapitel, vielmehr

[1]) Ich biete dies Stück als Probe für das Buch, mit dem Wagnis einer Wiedergabe des alphabetischen Baus:

Ach wie ward gemein das Gold, das beste Metall,
  Wurden hingeschüttet die Edelsteine an allen Straßenecken.
Bürger Zions, die edlen, mit Feingold aufzuwiegen,
  Galten irdenen Krügen gleich, dem Werk des Töpfers.
Die Schakale selbst reichen die Brust, sie säugen ihre Jungen,
  Meines Volkes Töchter wurden grausam wie die Strauße der Wüste.
Es klebte des Säuglings Zunge am Gaumen vor Durst,
  Die kleinen Kindlein heischten Brot, es gab's ihnen niemand.
Früher mit Leckerbissen gefüttert, nun verkommend auf den Gassen,
  Früher auf Purpur gehegt, nun Kot umklammernd.
Größer ward die Strafe meines Volks als Sodoms Gericht,
  Das umgestürzt wurde im Nu, eh' man die Hände rang.
Heller als Schnee ihre Vornehmen, weißer als Milch,
  Röter als Zacken der Korallen, Saphir ihr Geäder;
Ihr Aussehen ward dunkler als schwarz, unkenntlich auf den Straßen,
  Die Haut klebt ihnen an den Knochen, ist trocken wie Brennholz.
Klüger taten des Schwertes Opfer, als die des Hungers,
  Die Dahinschmachtenden, ausgedörrt wie des Feldes Frucht.
Legten zarteste Frauen doch Hand an, ihre Kinder zu kochen,
  Sie dienten ihnen zur Speise beim Sturz meines Volks.

versteht man es am leichtesten als deren Nachahmung, wesentlich im Interesse der Erbauung[1]). Müssen wir mit Kap. 2 und 4 dicht bei dem Sturz Jerusalems stehn bleiben, so verweist uns Kap. 1 an das Ende der Verbannung, in die Zeit eines Deuterojesaja. Noch einen weiten Schritt darüber hinaus führt uns Kap. 3. »Ich bin der Mann«, so beginnt das Stück, und bis auf die Verse 40—47, die mit »Wir« reden, herrscht das »Ich« bis zu Ende des Liedes. Mag man es nun schlicht persönlich fassen, von einem einzelnen Manne, der sein Unglück klagt und gelegentlich sich mit seinen Leidensgenossen zusammenfaſst, oder als Personifikation der Gemeinde deuten, was nicht geringen Schwierigkeiten begegnet, in jedem Falle läſst sich dies männliche Ich als Mittelpunkt des Ganzen mit der weiblichen Personifikation Jerusalems in Kap. 1. 2. 4 nicht vereinigen. Kaum einmal (v. 51) tritt die Zerstörung Jerusalems von fern in den Gesichtskreis ein. Abhängig von allen möglichen andern Stücken des Alten Testaments, ungeschickt, arm an Einfällen für den Inhalt wie für die Gewinnung der akrostichischen Buchstaben, windet sich der Verfasser mühsam bis zum Ende durch. Hier haben wir es mit ganz minderwertiger Epigonenarbeit zu tun, die man nur recht spät ansetzen kann, schwerlich vor dem vierten Jahrhundert v. Chr., vielleicht noch später. Aber in dem Zusammenhang des Buchs hat dies Stück zweifellos seine besondere Bestimmung. Es überbietet mit dem dreifachen Akrostichon die Kunstform, es steigert mit der Zuspitzung auf einen Mann den Gegenstand der übrigen Lieder. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man sagen, daſs hier die Quelle für die Zuweisung des Buchs an Jeremia zu suchen ist. Er war der eine Dulder für alle, dessen Leidensbild aus jener Zeit überliefert war; dadurch, daſs man seiner Person in der Mitte des Buchs ein Denkmal errichtete, wollte man dem Gebäude die würdige Krone aufsetzen und aus den vereinzelt dastehenden Stücken ein geschlossenes Ganze machen. Ob dabei die Überlieferung von Jeremias Verfasserschaft als Richtschnur diente, oder ob sie das Ergebnis dieser Vermehrung war, läſst sich nicht entscheiden.

Ganz für sich steht endlich Kap. 5 da. Schlicht und bescheiden in seiner dichterischen Form, gibt es doch ein höchst

---

[1]) Vgl. aber den Nachweis eigentümlicher Formkünstelei, die den Kapiteln 1 und 2 gemein ist, bei Condamin, S. J., Notes and Studies, October 1905.

anschauliches und herzbewegendes Bild. Nicht von dem Fall Jerusalems, wohl aber allem Anschein nach von dem Schicksal derjenigen unter seinen Bewohnern, die man nach der Zerstörung im Lande gelassen hatte, und die nun ausgeplündert und besitzlos, unter höhnenden Widersachern allen Unbilden preisgegeben, nur mit äuſserster Not ihr Leben fristeten. Nirgends erhalten wir davon ein so lebensvolles Bild; daſs die allgemeine Not der folgenden Jahrhunderte hier geschildert würde, ist ganz unwahrscheinlich. Es war also ein glücklicher Griff, wenn man dies Lied, obschon nicht gleichen Inhalts und in ganz andre Form gegossen, als Anhang an die wenig älteren Stücke 2 und 4 anschloſs. Fast hat es den Anschein, daſs die Redaktion sich bemüht hat, es der ihm verliehenen Stelle ein wenig anzupassen. Während V. 9. 10. 13 deutlich von der schweren und gefährlichen Fronarbeit erzählen, durch die man sich Tag für Tag sein kümmerliches Brot verdienen muſs, schlagen die Verse 11 und 12 ganz unvermittelt auf die Schreckensauftritte bei der Eroberung der Hauptstadt zurück. Auch V. 18 scheint etwas gewaltsam die Verödung des Berges Zion als Grund der tiefen Trauer und Entmutigung heranzuziehen, während V. 17 deutlich sagt, daſs sie auf all den Plagen und Leiden beruht, die vorher aufgezählt sind. Es scheint daher, daſs man das Lied durch diese Verse erst nachträglich den andern angenähert hat, wie man denn zugleich damit wenigstens die Zahl der Verse auf 22, ein volles Alphabet, brachte, während man sich wohlweislich die Durchführung des Akrostichons sparte. Um 560—550 mag das wertvolle Stück entstanden sein; denn aus V. 3 und 7 spricht ein Epigonenbewuſstsein, der Zusammenbruch selbst traf ein früheres Geschlecht.

Kehren wir nun zu der Überlieferung zurück, die Jeremia zum Verfasser des ganzen Buchs macht, so schrumpft schon die äuſsere Möglichkeit auf das zweite und vierte Lied oder eines von ihnen zusammen. Sofort schlieſst sich das vierte aus. Aber das zweite paſst kaum besser zu Jeremia, mit der hohen Schätzung des Königtums in V. 6. 9, der ausnahmslosen Anklage der Propheten in V. 14; vor allem aber kann die Klage, daſs die Propheten keine Offenbarung Jahwes mehr empfingen, nicht derselbe Mann ausgesprochen haben, der auch in dieser bösen Zeit, befragt und unbefragt, seinen Volksgenossen nie den Gottes-

spruch schuldig blieb (Jer. 42. 43. 44). Wer aber in Jeremias Buche heimisch ist, braucht nicht erst Einzelgründe, um es zu empfinden, dafs Jeremia an keinem der Gedichte Anteil hat. Wir dürfen es nur mit Dank begrüfsen, dafs uns darin auch von uns unbekannten Dichtern und von Nichtpropheten Zeugnisse dichterischen Könnens aus dieser Zeit erhalten sind. Der Überlieferung aber mufste Jeremia zum Verfasser des Buchs werden, weil er der einzige Gottesheld jener Zeit, der einzige anerkanntermafsen inspirierte Verfasser aus ihr war, dessen Gedächtnis auf die Nachwelt kam.

Wir sind so glücklich, den Dichtern der ältesten drei Klagelieder noch einen weiteren Anonymus aus der Zeit der Verbannung beigesellen zu können, es ist der Verfasser des Liedes Mose Deut. 32. Ein merkwürdiges Stück! Was II. Kön. 17, 7 ff. für die Geschichte des Nordreichs ist, die Rechtfertigung Jahwes nach dessen Fall durch die pragmatische Rückschau auf Jahwes Wohltaten und Israels Undank, bis Jahwe endlich sich zur Strafe genötigt sah, das bietet Deut. 32 für das ganze Volk, daher insbesondere für seinen Rest, das Reich Juda. Aber ist jene Theodicee in Prosa gehalten, eins der Programmstücke der deuteronomistischen Schule, so ist diese ein Hymnus von ungewöhnlichem Schwung, und während jene mit Israels Vernichtung abschliefst, verheifst diese in ihrem letzten Abschnitt die Wiederaufrichtung Israels, Rache an seinen Feinden und eine neue Zeit des Heils. Sehen wir nun auf den Grund für diese Wiederaufrichtung, so erhalten wir sofort die Antwort auf die Frage, wann dies Lied verfafst sein mag. Denn es ist einzig die Furcht vor Mifsverständnis durch die Heiden, was Jahwe dazu bewegt: sie werden denken, ihre eigene Hand hätte Israel bezwungen, nicht Jahwe sein Volk preisgegeben (V. 27). Zu seiner Ehrenrettung also, und nur darum, mufs Jahwe eingreifen und die Heiden, die noch schlimmer sind als Israel (V. 32 f.), vernichten. Das sind Hesekiels Gedanken, das Lied ist ganz von seinem Geiste getragen. Immer wieder klingen seine Gedanken, seine Geschichtsanschauung darin an, so sehr auch Deuteronomium und Jeremia ihren Anteil daran haben. Es ist geradezu die klassische Zeit der Theodiceen, in die wir mit diesem Liede verwiesen werden; der Sturz Jerusalems hatte alle

völlig zu Boden geschmettert und schweren Zweifeln Tür und Tor geöffnet. Dem entgegenzutreten, ist das Lied verfaſst. Ein Kompendium der prophetischen Theologie hat man es wohl genannt; aber es ist nur die Hesekiels, die hier zu scharfem Ausdruck kommt. Sein Werk Mose in den Mund zu legen, ist dem Dichter selbst nicht in den Sinn gekommen; schon die Einleitung zeigt, daſs er aus dem eigenen Sinne redet, daſs er auf Vergangenes zurückschaut, nicht aber als Prophet in die Zukunft:

Lauschet, ihr Himmel, denn ich will reden,
Und die Erde vernehme meines Mundes Worte!
Es riesle wie Regen meine Belehrung,
Es träufle wie Tau meine Rede,
Wie Regenschauer auf junges Grün,
Wie Wassertropfen auf die Kräuter!
Denn Jahwes Ruhm will ich predigen:
Gebt unserm Gott die Ehre!
Dem Fels, dessen Tun untadlig,
Denn all' seine Wege sind Recht,
Dem Gott der Treue und ohne Frevel,
Gerecht und redlich ist er.
Seine Nichtsöhne verderbten ihren Wandel [1]),
Ein falsches und verkehrtes Geschlecht:
Willst du das Jahwe vergelten,
Du törichtes und unweises Volk?
Ist er nicht dein Vater, der dich schuf,
Hat nicht er dich gemacht und gebildet?

Und nun kommt die Aufzählung aller Wohltaten Jahwes, der Untreue und des Götzendienstes Israels, ganz nach Hesekiel. Um die Mitte oder gegen Ende der Verbannung wird das Lied entstanden sein; aber eine deuteronomistische Redaktion hat es aufgenommen, durch eine lange Einführung und einen kürzeren Abschluſs in den Zusammenhang eingefügt und damit Mose als Weissagung des Geschichtsverlaufs in den Mund gelegt. Nur dadurch ist es uns erhalten geblieben. Erst als D mit JE vereinigt wurde, stieſs es an dieser Stelle, an Moses Lebensende, mit dem Segen Moses Deut. 33 aus E zusammen, und wieder dürfen wir dankbar sein, daſs keins von beiden hat weichen müssen.

Voll ausgebildet begegnet uns in diesem wertvollen Denkmal aus einer kurz bemessenen Übergangszeit die lyrische Gattung,

---

[1]) Lies *šiḥ^{a}tû lo-banâw darkām.*

die wir nach der grofsen Sammlung althebräischer Liederdichtung, dem Buche der Psalmen, Psalmdichtung zu nennen gewöhnt sind. Der Name Psalm, aus der griechischen Übersetzung herübergenommen, bezeichnet ganz allgemein die Kunstgattung, nämlich das zur Begleitung von Saitenspiel gesungene, das im eigentlichen Sinne lyrische Lied. Der Name des Saiteninstruments, *psalterion,* Psalter, ist uns daneben zum Namen des Buches geworden. Das dem griechischen *psalmós,* Psalm, entsprechende hebräische Wort *mismôr* (mit stimmhaftem, weichem s) findet sich häufig in der Überschrift einzelner Psalmen. Dem Inhalt nach wird die Gattung begrenzt durch den Namen, der in Ps. 72, 20 eine grofse und bunte Menge von Psalmen zusammenfafst, sie heifsen dort »Gebete Davids«; das will sagen, dafs nur religiöse Lyrik hat Aufnahme finden sollen. Und endlich der hebräische Name des ganzen Buches, *tĕhillîm,* Lobgesänge, bezeichnet die Verwendung, den Zweck der Sammlung; denn das Zeitwort *hillēl* = loben ist geradezu der Kunstausdruck für gottesdienstliches Singen, wie es in der Chronik von den levitischen Tempelsängern immer und immer wieder berichtet wird (I. Chr. 16, 4. 23, 5. 30. 25, 3. II. 5, 13. 7, 6. 8, 14. 31, 2). Das Psalmbuch wird damit also als die Sammlung gottesdienstlicher Gesänge oder als das gottesdienstliche Gesangbuch der jüdischen Gemeinde bezeichnet. Das ist in der Tat seine eigentlichste Bedeutung, und als solches hat es seinen Platz in der Sammlung der heiligen Schriften erhalten. Vom allgemein litterargeschichtlichen Standpunkt aus ist es also nur ein beschränktes Gebiet der Lyrik, dem hier ein breiter Raum verstattet ist; aber bei näherer Prüfung erweist sich die Sammlung viel mannigfaltiger, als man anfangs anzunehmen geneigt sein mag. Das wird sich ganz von selbst zeigen, wenn wir zunächst versuchen, uns von ihrer Zusammensetzung und Entstehung an der Hand der überlieferten Merkzeichen ein Bild zu verschaffen.

Im hebräischen Wortlaut zerfällt der Psalter in fünf Bücher (1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150). Die aufserhalb des Textes stehende Überschrift »Zweites Buch«, »Drittes Buch« usw. geben die kirchlichen Übersetzungen nicht wieder, wohl aber die Schlufslobpreisungen am Ende des 1.—4. Buchs, so 41, 14 »Gelobet sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu

Ewigkeit. Amen, Amen.« Alte Überlieferung sagt, diese Einteilung wolle ein Seitenstück zu der Fünfteiligkeit des Gesetzes schaffen, und das mag auch am letzten Ende durchaus zutreffen. Aber nach unmifsverständlichen Merkmalen sind dabei jedenfalls alte Fugen benützt, die uns auf die ursprünglichen Bestandteile des Psalters zurückführen. Wir haben gesehen, wie bei der Genesis der Wechsel der Gottesnamen Jahwe und Elohim den Schlüssel für die Scheidung der Quellen geboten hat. Dieser eigentümliche Wechsel nun findet sein Seitenstück im Psalmbuch. Im allgemeinen herrscht dort, wie natürlich, in Anrede und Aussagen der heilige Eigenname Jahwe; aber scharf hebt sich als Ausnahme ab der Umfang Ps. 42—83, in dem umgekehrt das Gattungswort Elohim = Gott weit überwiegend die Stelle des Eigennamens einnimmt[1]). In den Psalmen 84—87 kommt Elohim noch einigemal vor; dann lenkt der Gebrauch wieder ganz in das gewohnte Geleise zurück. Dafs es sich hier wirklich um eine blofs formale Eigenheit handelt, beweisen einige Stücke, die sowohl in dem Umfang der Jahwe- wie der Elohim-Psalmen vorkommen. Ps. 14 und 53 gehn auf den gleichen Grundtext zurück; alle vier *Jahwe* des ersteren sind in Ps. 53 zu *Elohim* geworden; Ps. 40, 14—17 kehrt genau als Ps. 70 in der Elohimsammlung wieder; dreimal ist auch hier *Elohim* für *Jahwe* und sein Wechselwort *Adonaj* eingetreten. Es ist nicht denkbar, dafs dabei der Verfasser im Spiel ist; nur eine Redaktion von zweiter Hand kann der Sammlung diesen rein äufserlichen Stempel aufgedrückt haben. Ganz dasselbe beweisen auch ihrer ursprünglichen Kraft und Bedeutung beraubte Wendungen wie Ps. 42, 3 »zu Gott, zu dem lebendigen Gott« oder 43, 4 »Gott, mein Gott« statt »zu Jahwe, zu dem lebendigen Gott« und »Jahwe, mein Gott«. Es ist also ganz klar, dafs Ps. 42—83 einst eine besondere Sammlung gebildet haben; diese Sammlung ist von einer elohistischen Redaktion betroffen worden, die die vorhergehenden und nachfolgenden Bücher unberührt gelassen hat. Da ein Teil von Ps. 40 in der Elohim-Sammlung wiederholt wird, Ps. 42 schon zu ihr gehört, mufs der Schlufs einer Sammlung zwischen

---

[1]) Es findet sich in dieser Reihe 43 mal Jahwe gegen 206 mal Elohim, in den übrigen Psalmen 640 mal Jahwe gegen 29 mal Elohim. Nimmt man alles gehörig in Betracht, so darf man sagen, daß jener Ausschnitt des Psalmbuchs den Namen Elohim etwa hundertmal so oft bietet wie die Masse der übrigen.

beiden liegen, und so wird zunächst der Buchschlufs mit Ps. 41 als altüberliefert erwiesen. Aber auch der Schlufs des dritten Buchs mit Ps. 89 erweist sich als ein alter, geschichtlich gewordener Einschnitt. Denn wenn zwar die eigentliche Herrschaft des Namens *Elohim* mit Ps. 83 zu Ende geht, die Psalmen 84. 86. 87 indessen noch in gewissem Mafse an dieser Eigentümlichkeit teilnehmen, so wird die leichteste Lösung in der Annahme liegen, dafs Ps. 84—89 nachträgliche Anhänge an die Elohimsammlung darstellen, und diese erst mit ihnen ihren vollen Abschlufs erhält.

Auch diese Annahme findet wieder ihre Bestätigung. Nur in der Elohimsammlung, im zweiten und dritten Psalmbuch, finden sich Psalmen, die durch ihre Überschrift wohlbekannten Tempelsängerfamilien zugeeignet werden. So zuerst Ps. 42—49 mit der Überschrift »Von den Kindern Korach« oder »Den Kindern Korach zugehörig«[1]). Die Korachiten nun kennen wir als eine levitische Familie (Ex. 6, 24, Num. 26, 58), die der Chronist (I, 9, 19. 26, 1. 19) unter David das Amt der Türhüter an dem heiligen Zelte wie an dem Zukunftstempel verwalten läfst; in II. Chr. 20, 19 unter Josaphat aber begegnen sie uns als Tempelsänger. Die Psalmen 50. 73—83 tragen die Überschrift »Von Asaph«. Asaph aber ist in der Chronik der eigentliche Sangesmeister unter König David (I. Chr. 6, 24. 15, 17. 16, 5. 25, 1 ff. II, 5, 12. 29, 14. 30 usw.), und die »Söhne Asaphs«, d. h. die Familie, die ihren Stammbaum auf ihn zurückführt, begegnen uns aufser der Chronik (II, 35, 15) auch in deren Fortsetzung, den Büchern Esra und Nehemia (Esr. 2, 41. 3, 10. Neh. 7, 44. 11, 22), also nach der Verbannung, als die Tempelsänger vor allen andern. Wir haben es hier demnach mit Liederbüchern zweier Tempelsängerfamilien zu tun. Zuerst in deren Privatbesitz befindlich und mindestens der Hauptsache nach auch von ihnen verfafst, fanden sie später zuerst in die Elohimsammlung, dann mit dieser in das grofse Psalmbuch Aufnahme. Nun aber folgen auf den letzten Asaphpsalm 83 noch drei Korachitenpsalmen, 84. 85. 87, in Ps. 88 streitet die Überschrift »Von den Kindern Korach« mit der Ableitung von einem andern Sänger Davids, Heman dem Esrachiten

[1]) Ps. 43 ist ganz ohne Überschrift; aber er ist irrig von Ps. 42 losgelöst, von dem er, wie der gleiche Kehrvers (42, 6. 12. 43, 5) ebenso wie der Inhalt beweist, nur den dritten Absatz, die dritte Strophe bildet.

(I. Chr. 6, 18. 15, 17 usw.), und Ps. 89 wird nur einem dritten dieser Sänger, Etan dem Esrachiten (I. Chr. 6, 29. 15, 17. 19), zugeschrieben. Die Psalmen 84—89 sind also bis auf den einen Davidspsalm 86 der Überlieferung nach lauter Sängerpsalmen und damit offenkundig Nachträge zu deren Liederbüchern, die ihnen unmittelbar vorhergehn.

Ein dritter Buchschlufs, der mit Ps. 72, schneidet die Elohimsammlung mitten durch, in zwei sehr ungleiche Hälften. Dieser Buchschlufs allein ist hinter der Schlufsdoxologie und vor der Überschrift des neuen Buchs noch durch einen andern Vermerk ausgezeichnet. Wir lesen da, als Ps. 72, 20 gezählt: »Hier haben ein Ende die Gebete Davids, des Sohnes Isais.« Mit Gebeten Davids kann nichts andres bezeichnet sein als die Psalmen, die durch ihre Überschrift David zugeeignet werden; tragen doch auch eine Anzahl einzelner Psalmen (17. 86. 90. 102. 142) die Bezeichnung »Gebet«. Dafs die hier zu Ende seien, kann nur bedeuten, dafs zu irgendwelcher Zeit und in irgendwelcher Sammlung hinter Ps. 72 kein Psalm mehr folgte, der Davids Namen trug. Da der nächste nach David benannte der Ps. 86 ist, so werden wir damit auf die unvermehrte Elohimsammlung zurückverwiesen, die nur bis Ps. 83 reichte, und die Psalmen Davids werden damit von denen der Sänger, die in der Tat in Ps. 73 unmittelbar darauf stofsen, unterschieden. Aber das zwingt uns weiter zu schliefsen, dafs, als die Unterschrift gesetzt wurde, dem Ps. 72 noch keine Sängerpsalmen voraufgingen, wie das doch jetzt in Ps. 42—50 der Fall ist. Damals müssen also Ps. 42—50 ihre Stelle erst hinter Ps. 72 gehabt haben. Und das bestätigt sich, sobald wir nur den Versuch machen. Denn setzen wir Ps. 42—50 hinter Ps. 72 ein, so schliefst sich der vereinzelte Asaphpsalm 50 ohne weiteres als erster an die Sammlung von Asaphpsalmen in Ps. 73—83 an, und das Büchlein der Asaphpsalmen steht ebenso wie das der Korachpsalmen — bis auf die späteren Nachträge — geschlossen beieinander, durch jene Überschrift scharf abgegrenzt gegen das vorausgehende Buch der Davidpsalmen 51—72[1]). Auch die Abteilung des dritten Buchs hat sich uns also als natürlich ge-

---

[1]) Die Ausnahmen der Psalmen 66. 67. 71, die keinen Namen tragen — in LXX sind 67. 71 davidisch — und die seltsame Benennung von Ps. 72 nach Salomo mag man verschieden erklären; an der Regel ändern sie nichts.

wachsen und nicht als künstlich gemacht, als Grenzmarke eines früheren Zustands der Elohimsammlung erwiesen.

So gut wie das ehemalige Buch 51—72 und eher noch kann auch das erste Buch der Psalmen, Ps. 1—41, als Davidbuch bezeichnet werden. Es enthält keinen einzigen Psalm, der einem andern Sänger zugeschrieben würde, und nur wenige namenlose, die Psalmen 1, 2, 10, 33[1]). Der ganzen gemischten Elohimsammlung tritt dies erste Davidbuch mit fast der gleichen Anzahl von Liedern gegenüber. Vielleicht darf man die Versetzung der Psalmen 42—50 von ihrer ursprünglichen Stelle gerade daraus erklären, daſs man das neue Element dieser zweiten Sammlung, die Sängerpsalmen, zum Unterschied von der ersten an die Spitze zu bringen wünschte.

Anders als mit den drei ersten Buchschlüssen steht es mit dem vierten bei Ps. 106. Denn er durchschneidet eine unbedingt zusammengehörige Liedergruppe, die drei Psalmen 105—107, die nicht nur durch die gleiche Formel der Aufforderung zum Loben zusammengehalten werden, sondern auch in ganz eigenartiger Weise das Lob Jahwes aus der geschichtlichen Rückschau über Israels Führungen ableiten. Ein alter Buchschluſs ist hier ganz unmöglich. Die Sache verwickelt sich noch dadurch, daſs der letzte Vers von Ps. 106 samt der das Buch abschlieſsenden Lobpreisung in I. Chr. 16, 35f. wiederkehrt, in einem Liede, das David den Leviten übergibt, das aber einfach aus Ps. 105, 1—15, dem ganzen Ps. 96 und dem Schluſs von Ps. 106 besteht. Man kann dafür eine Menge von Lösungen vorschlagen, die Abhängigkeit hüben und drüben suchen. Am sichersten wird man von der wohlbegründeten Voraussetzung ausgehn, daſs die Schluſslobpreisung, die jetzt nur am Ende der Bücher steht, bei dem Gebrauch im Gottesdienst am Schluſs eines jeden Psalms gesungen und von der Gemeinde mit ihrem Amen beantwortet wurde. Ganz ebenso wurde in unsrer evan-

[1]) Davon geht auch Ps. 10 noch ab; denn er bildet mit Ps. 9 zusammen ein einziges alphabetisches Lied, freilich nicht ohne starke Störung in der Mitte. In der Tat zählt die griechische Übersetzung die beiden als einen. Ein Teil ihrer Handschriften weist auch Ps. 2 David zu. Ps. 1 ist augenscheinlich spät hinzugefügtes Motto für das ganze Psalmbuch, fast in Prosa verlaufend, mehr ein Spruch als ein Psalm. Zwischen Ps. 33 und 32 ist die Grenze wohl einmal verwischt worden; 32, 11 scheint der Anfang des neuen Psalms, so daß hier leicht die Benennung nach David könnte verloren sein.

gelischen Kirche in vergangenen Jahrhunderten jedes Kirchenlied mit dem Gloria patri, dem »Ehre sei dem Vater usw.« abgeschlossen. Diese Schlufslobpreisung ist nun entweder einmal zufällig an Ps. 106 hängen geblieben und von dort mit in I. Chr. 16 übertragen worden, oder man fügte sie hier am Schlufs des Liedes nach dem Leben an, und später fand sie dann ihren Weg zurück auch in das Psalmbuch. In jedem dieser Fälle wurde die Schlufslobpreisung am Ende von Ps. 106 zum Wegweiser für den letzten Buchschlufs, den man noch suchte, um fünf Bücher der Psalmen wie des Gesetzes zu haben[1]).

Stehn uns so die Psalmen 90—150 zunächst als grofse, ungeteilte Masse gegenüber, so fehlt es doch auch in diesem Umfang nicht an Merkmalen dafür, dafs ältere kleinere Sammlungen darin aufgenommen und aufgelöst sind. Am schärfsten heben sich heraus die Lieder Ps. 120—134; sie tragen alle die gleiche Überschrift, die man freilich sehr verschieden übersetzen kann und übersetzt hat. Das Wort *ma'ᵃlā* nämlich, mit dem in der Überschrift der Name »Lied« näher bestimmt wird, kann »Stufe« oder »Aufstieg, Aufgang, Hinaufziehen« bedeuten. Die erste Bedeutung liegt Luthers Übersetzung »Ein Lied im höheren Chor« zugrunde, nach der jüdischen Überlieferung, dafs die Leviten, wenn sie diese Lieder am Laubhüttenfest sangen, auf den 15 Stufen zwischen dem Vorhof der Weiber und der Laien gestanden hätten. Aber das ist doch wohl erst eine legendarische Ausdeutung. Viel wahrscheinlischer ist der Sinn »Wallfahrtslieder«. Denn zunächst bedeutet *ma'ᵃlā* »Hinaufziehen« ganz besonders die Wallfahrt nach Jerusalem, und zugleich entsprechen die Lieder vortrefflich diesem Namen. Es sind durchgängig Lieder im Volkston, so rein und unverfälscht, wie wir ihm in später Zeit nur selten begegnen, und in vielen unter ihnen, vor allem in Ps. 121. 122. 125. 132. 133. 134, kommt die Sehnsucht nach Zion zu besonders warmem Ausdruck. Wir dürfen ruhig annehmen, dafs sie unter den Pilgerkarawanen, die aus der fernen

---

[1]) Nicht ganz auszuschließen ist auch, daß man nach der Zahl der Psalmen des dritten Buchs Ps. 73—89 einfach 17 weitere Psalmen, Ps. 90—106, abzählte und dort das Zeichen des Buchschlusses einfügte, das dann noch später mit in die Chronik überging, wo sich der Psalm sehr leicht als Einschub herauslösen läßt. Dies Verfahren war freilich erst möglich, nachdem die Psalmen 42—50 ihre jetzige Stelle erhalten hatten.

Zerstreuung nach Jerusalem zogen, entstanden und dann allmählich gesammelt und zusammengeschlossen wurden. Als geschlossenes Büchlein werden sie in den Psalter aufgenommen sein, und nur einmal stand der Name »Die Wallfahrtslieder« an ihrer Spitze. Als sie dann Teil eines grofsen Ganzen wurden und das Band, das sie umschlofs, gelöst werden mufste, da erst fügte man die Überschrift jedem einzelnen Liede bei. Mit Sicherheit wird dieser Hergang dadurch bewiesen, dafs der bestimmte Artikel unrichtig beibehalten wurde, so dafs die Überschrift nun jedesmal (Ps. 121 ausgenommen) lautet: »Das Wallfahrtslied« statt »Ein Wallfahrtslied«.

Durch die Hauptmasse der Lieder, zwischen die dieses Büchlein eingebettet ist, läfst sich das Merkmal oder die Überschrift einer andern Sammlung verfolgen; es ist das uns so vertraute Halleluja, d. h. Preiset Jahwe. Im ganzen Alten Testament findet es sich nur als ganz äufserlich angeheftete und einzige Beischrift einer Anzahl von Psalmen, nach der hebräischen Überlieferung bei Ps. 111. 112 nur am Anfang, bei Ps. 104. 105. 115. 116 nur am Ende, bei Ps. 106. 113. 117. 135. 146—150 am Anfang und am Ende. Diese regellose Setzung des Halleluja ist aber zu berichtigen, sowohl nach der synagogalen Überlieferung wie nach der LXX. Das Halleluja gehört in Wirklichkeit nur an den Anfang des Psalms. Da allein bringt es LXX, und zwar bei Ps. 105—107. 111—119. 135. 136. 146—149, und nur bei Ps. 150 wird es auch am Ende wiederholt[1]). Man wird leicht sehen, wie von den Hallelujapsalmen, die LXX mehr bietet, eine Anzahl gewonnen werden, wenn man das irrig an das Ende der Psalmen gezogene Halleluja an den Anfang des folgenden rückt. Von allen hier gebotenen mag man nur bei einem einzigen, dem riesenhaften alphabetischen Psalm 119, die Richtigkeit dieser Überlieferung anzweifeln. Im übrigen werden hier in der Tat lauter gleichartige Lieder getroffen, Lobpsalmen von entschieden liturgischem Klang, gottesdienstliche Lieder vor den meisten andern. Es sind darunter gerade diejenigen Psalmen, die noch bis auf den heutigen

---

[1]) Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß LXX die Psalmen 114 und 115 zu einem Psalm 113 zusammenfaßt, dann Ps. 116 hinter V. 9 teilt und als Ps. 114. 115 zählt, endlich Ps. 147 ebenso hinter V. 11 in Ps. 146. 147. Überall an den so anerkannten und erhaltenen Anfängen steht das Halleluja, es fehlt also vor dem hebräischen Ps. 115, ebenso wie im hebräischen Text, und in der Tat wird man bei dieser Abteilung LXX recht geben müssen.

Tag in der jüdischen Liturgie ihren festen Platz haben, das *Hallel* der grofsen Feste Ps. 113—118 und die Psalmen 146 bis 150. Auch 135. 136 gehören in diesen Kreis, und die übrigen mögen einst in solchem Gebrauch gewesen sein. Gern zöge man noch Ps. 103 und 104, Stücke von ähnlichem Klang, dazu; aber freilich fehlt ihnen, heute wenigstens, das Halleluja. Nach den Erfahrungen, die wir bei dem Buch der Wallfahrtslieder gemacht haben, wird es sich auch bei dem Halleluja um die Aufschrift eines Liederbuchs handeln, die bei der Einverleibung in die Psalmensammlung jedem einzelnen der daraus entnommenen Lieder als Überschrift beigegeben wurde. Vielleicht handelt es sich hier um eine Sammlung, die aus dem Gottesdienst der Synagoge im Unterschied von dem des Tempels stammt.

Nicht ganz so scharf grenzt sich eine dritte, kleinere Sammlung am Anfang des vierten Buchs ab. Es sind die Psalmen 93—99, denen wohl Ps. 100 als blofser Schlufsakkord anzuschliefsen ist; nur Ps. 94 hebt sich fremdartig heraus. Ebenfalls Loblieder, aber mehr für das ganze Volk, mit starker Heranziehung der Natur zur Verherrlichung Gottes. Die Formel »J a h w e i s t K ö n i g« ist ihnen allen eigentümlich und findet sich in Ps. 93. 97. 99 zu Anfang; mit der andern »S i n g e t J a h w e e i n n e u e s L i e d« beginnen die Psalmen 96 und 98. Fehlt auch die gemeinsame Überschrift, so dürfte es sich doch auch hier um eine besondere Sammlung handeln.

Drei Psalmen (90—92) gehn dieser voraus; zwei oder vier (101. 102 oder 101—104), darunter das Davidlied Ps. 101, trennen sie von den Halleluja-Psalmen; drei Davidlieder (108—110) treten zwischen deren erste Gruppen; zwischen die zweite und dritte schiebt sich Psalm 119 und die Sammlung der Wallfahrtslieder 120—134 ein, endlich neun Psalmen (137—145), bis auf den ersten lauter Davidlieder, zwischen die dritte und die letzte Gruppe. Man wird also sagen dürfen, dafs als Grundlage der letzten Psalmsammlung, die das vierte und fünfte Buch umfafst, das Buch der Hallelujapsalmen auseinander gezogen wurde; in die Zwischenräume wurden kleine Gruppen einzelner Psalmen und die geschlossene Folge der Wallfahrtslieder eingeschoben, während vorher, wieder durch einige einzelne Lieder getrennt wie eingeleitet, die kleine Sammlung von Lobliedern ihre Stelle fand, die Jahwe als König preisen. Möglich, ja wahrscheinlich

bleibt es, dafs auch die Davidlieder, mindestens deren geschlossene Reihe in Ps. 138—145, noch eine besondere Sammlung, einen Nachtrag von Davidliedern, gebildet haben.

Wir haben schon bei diesem Versuch, ältere Einheiten aus dem Zusammenhang des Psalmbuchs herauszulösen, wiederholt von der Nennung der Verfasser zu reden gehabt. Wieweit handelt es sich darum im eigentlichen Sinne, so dafs damit die Zeit der Abfassung auf ein bestimmtes Menschenleben beschränkt würde? Gewifs nicht bei den Liedern der Kinder Korach, genauer Söhne Korach. Denn damit werden in keinem Falle Brüder, Söhne eines Vaters bezeichnet, aus deren gemeinsamer Begabung und Arbeit jeder einzelne dieser Psalmen geflossen wäre. Vielmehr gewinnen wir an dem Buch der Wallfahrtslieder ausreichende Gewifsheit, dafs auch die Bezeichnung Von den Söhnen d. i. Dem Geschlechte Korach ursprünglich nur einmal, am Anfang der Sammlung, als Aufschrift stand, und dann bei deren Auflösung in den Psalter jedem einzelnen der Lieder als Vermerk für die Herkunft beigeschrieben wurde, wie etwa in unsern Gesangbüchern die Bezeichnung Böhmische Brüder. Über den einzelnen Verfasser wird also damit gar nichts gesagt; die levitische Sängerfamilie bestand sicher Jahrhunderte hindurch, und aus jedem dieser Jahrhunderte können Psalmen in die Sammlung aufgenommen sein. Anders steht es auf den ersten Blick mit dem Vermerk Von Asaph; denn damit scheint doch eine Persönlichkeit, und zwar der Gesangmeister Davids, als Verfasser aller dieser Lieder bezeichnet zu werden. Aber wenn uns die Söhne Asaphs nach der Verbannung als Sängergilde begegnen, wenn Juda, Joseph und ungezählte andre Namen ohne weiteres als Sammelnamen für das Geschlecht gebraucht werden, so ergibt sich auch hier von selbst, dafs Von Asaph oder Asaph gehörend als Aufschrift des ganzen Buchs nur den Besitz der Sängerfamilie bezeichnete und an die einzelne Person gar nicht gedacht ist. Ganz dasselbe wird auch von den vereinzelten Liedern von Hemān und Etān gelten, da auch diese als Geschlecht, als Sängerfamilien, in ihren Söhnen wiederkehren, so II. Chr. 29, 14 unter Hiskia, 35, 15 unter Josia[1]).

[1]) Die Vergleichung der Chronikstellen beweist, daß die Namen Etan und Jedutun dieselbe Persönlichkeit bezeichnen.

Dergleichen scheint ja nun bei Mose, Salomo, David nicht möglich zu sein; denn keiner von ihnen ist der Stammvater einer Tempelsängerzunft. Wichtig ist die Frage, wie diese Überlieferung gemeint sein mag, füglich nur für die Davidpsalmen. Denn der eine der Salomo-Psalmen, Ps. 127 ist in LXX ohne Verfassernamen und kann als Wallfahrtslied in der Tat keinen brauchen, so wenig wie die Davidischen Psalmen 122. 124. 133. Der Psalm verdankt den Namen Salomo ohne Zweifel einem sehr flüchtigen Verständnis der ersten Zeilen. Wenn Jahwe nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen: was für ein andres Haus konnte hier gemeint sein als Salomos Tempel! Bei Ps. 72 empfanden wir die Zuweisung an Salomo schon angesichts der Unterschrift V. 20 als sehr befremdlich. Wieder machen es gleich die ersten Zeilen: Gott, dein Gericht schenke dem Könige, und deine Gerechtigkeit dem Königssohn, dazu die Verse 7. 8. 10 ganz durchsichtig, wie man darauf kam den Psalm Salomo zuzuschreiben, obgleich er zweifellos von einem andern auf einen König gedichtet ist[1]. Auch das einzige Moselied Ps. 90 werden wir nicht ernster nehmen als Moses Verfasserschaft bei Deut. 32. 33; manche Berührungen mit diesen Stücken mögen der Hauptanlafs gewesen sein an ihn zu denken.

Was nun die Davidpsalmen angeht, so kann zunächst daran gar nicht gezweifelt werden, dafs die Behauptung seiner Urheberschaft schon innerhalb des uns überlieferten Textes an gewissen Stellen durchaus ernst genommen wird. Das gilt schon von der Unterschrift Ps. 72, 20: Hier haben ein Ende die Gebete Davids des Sohnes Isais. Nichts kann deutlicher sein, als dafs hier alle mit Von David überschriebenen Lieder, zunächst wohl in dem Buche Ps. 51—72, als von ihm gesungen betrachtet werden. Derselben Auffassung begegnen wir aber auch in den Psalmen 3. 7. 18. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142, wo zu dem Namen David noch die besondere Gelegenheit hinzutritt, bei der und auf die er das betreffende Lied gesungen haben soll: so Ps. 51 nach Natans Rüge wegen des Ehebruchs mit Batsèba (II. Sam. 12), 52 nach der Denunziation des Edomiters Doēg (I. Sam. 22, 9 ff. 21, 8), 54 beim

[1]) LXX „auf Salomo“, wohl aus dieser richtigen Erkenntnis.

Verrat der Bewohner von Sîph (I. Sam. 23, 19 ff.), 56 als die Philister ihn in Gat gefangen nehmen wollten (I. Sam. 21, 11 ff.), 57 nach seinem Abenteuer in der Höhle (I. Sam. 24, 2 ff.), 59 als Saul sein Haus umstellen liefs (I. Sam. 19, 11 ff.), 60 über den Krieg mit Aram und den Sieg über Edom im Salztal (II. Sam. 8, 3 ff. 13), 63 während seines Aufenthaltes in der Wüste Juda (I. Sam. 28, 1—3. Kap. 23—26). Man sieht, wie bei dieser fast zusammenhängenden Reihe geschichtlich erläuterter Psalmen in der zweiten Davidsammlung alle Gelegenheiten in der überlieferten Lebensgeschichte Davids nachzuweisen sind. Bringt dazu Ps. 3 mit der Flucht vor Absalom (II. Sam. 15) noch eine weitere herbei, so haben zwei der Gelegenheiten sogar Doppelgänger in den übrigen Sammlungen. Denn auf das Abenteuer in der Höhle soll aufser Ps. 57 auch Ps. 142 gehn, und Ps. 34 meint mit dem Entstellen seines Antlitzes zweifellos Davids List in Gat, so dafs die Gelegenheit mit der von Ps. 56 übereinstimmt. Wenn dabei wunderlicherweise der König Akiš von Gat mit Abrahams und Isaaks Widersacher Abimelek verwechselt oder durch Textfehler darein verwandelt wird, so werden wir uns nicht wundern, wenn in Ps. 7 auch einmal ein Verleumder Davids auftritt, dessen Namen wir im Samuelbuch vergeblich suchen; vermutlich verbirgt sich darunter niemand anders als König Saul[1]). Endlich Ps. 18, das Triumphlied nach dem Siege über alle seine Feinde, entlehnt seine Überschrift einfach aus II. Sam. 22, wo der genaue Paralleltext zu Ps. 18 zu finden ist, freilich als letzter Einschub in einen ohnehin sehr bröckeligen Zusammenhang. Schon dieser Tatbestand spricht gewifs mehr dafür, dafs man von der Voraussetzung davidischer Abfassung ausgehend in seiner überlieferten Lebensgeschichte nach Gelegenheiten für die einzelnen Lieder suchte, als dafs solche von Anfang an mit überliefert waren. Sieht man aber erst im einzelnen zu, so wird man sich überzeugen, dafs selbst im besten Fall wohl die Stimmung einmal richtig getroffen, aber von dem besonderen Vorgang nicht das geringste zu spüren ist. So redet Ps. 51

---

[1]) Auch an den Benjaminiten Simei (II. Sam. 16. 19) könnte man denken. Sollte gar in dem Verleumdeten Mordechaj ben Ḳîš aus Esth. 2, 5 stecken, wie einige glauben, so gerieten wir vollends auf ein ganz andres Gebiet, den Glauben an ein prophetisches Dichten Davids in andrer Namen und auf ihre Erlebnisse, was außerhalb des Gebiets geschichtlicher Würdigung fallen würde.

zwar von schwerer Versündigung und ernstlicher Bufse, enthält aber keinerlei Andeutung auf Davids Ehebruch mit Batsèba. Vergleicht man vollends die meisten übrigen Lieder mit ihrer angeblichen Gelegenheit, so wird man sich vergeblich fragen, wie man nur auf diese Beziehung hat kommen, wie man an den sicheren Merkzeichen ganz andrer Umgebung und Lage des Sängers hat vorbeisehen können. Man wird also in diesen beigeschriebenen Gelegenheiten vielmehr eine allerletzte Blüte der Davidüberlieferung zu sehen haben, einen Versuch, die allgemeine Aussage seiner Verfasserschaft im einzelnen genauer festzulegen und damit zu beleben. Das scheint einmal, in der zweiten Davidsammlung, grundsätzlich, bis zur annähernden Erschöpfung der Stimmungen und Lagen versucht zu sein; im übrigen blieb es bei vereinzelten Ansätzen.

Wir werden also, wenn wir der Frage nachgehn, was ursprünglich unter Davidliedern verstanden wurde, die beigeschriebenen Gelegenheiten ganz zu streichen haben und nur in dem einfachen »Von David« oder »David (zu David) gehörig« die ältere Gestalt der Überlieferung zu erkennen haben. Nun ist es aber bei den Wallfahrtsliedern über jeden Zweifel erhaben, bei dem Buche der Korachiten und der Asaphiten wie bei den Hallelujapsalmen sehr wahrscheinlich, dafs der Herkunftsvermerk ursprünglich nicht bei den einzelnen Psalmen, sondern nur einmal, am Kopf, auf dem Umschlag gleichsam, der Sammlung stand. Setzen wir das auch bei den Davidsammlungen voraus, wie es unbedingt das Wahrscheinlichste ist, so bekommt die Bezeichnung mit einem Mal ein ganz andres Gesicht. Sie bezeichnet dann nicht mehr den Sänger oder Dichter des Liedes, sondern seine Gattung und Art. Es sind Davidlieder in dem Sinne der Salomosprüche im Buch der Sprüche. »Sprüche Salomos« ist das ganze Buch überschrieben, und doch finden sich Abschnitte darin (22, 17—24, 22. 24, 23—34. Kap. 30. 31, 1—9), die durch ihre Überschrift ausdrücklich andern Verfassern zugewiesen werden. Salomonischer Spruch ist eben Gattungsname geworden, und dasselbe gilt von dem Begriff Davidlied. Dazu hat natürlich grundlegend mitgewirkt die sicher geschichtliche Überlieferung, dafs David sangeskundig gewesen, ja dafs er seiner Begabung als Sänger zum guten Teil sein Emporkommen verdankte (I. Sam. 16, 14 ff.). Aber sie genügte doch

nicht dafür. Denn sicher handelte es sich dabei nicht um gottesdienstliche, sondern um weltliche Dichtung; auch die einzigen alten Proben seiner Kunst, die uns aufbewahrt sind, das Klagelied auf Saul und Jonatan und das Bruchstück des andern auf Abner, sind rein weltlich, sie nennen den Gottesnamen nicht einmal. Und verfolgen wir Davids Leben nach den Samuelbüchern, so kann es uns nur wunderlich vorkommen, wenn wir ihm dabei auf Schritt und Tritt solche Lieder in den Mund legen sollten, wie sie im Psalter auf seinen Namen gehn. Es ist ein ganz neuer David, um den es sich hier handelt, der David, dem wir in der Chronik begegnen. Der David, der nicht nur der Begründer eines dauernden Reichs, nicht nur der Träger der Verheifsung war, sondern auch der geistige Urheber, und weit mehr als das, des einzigen Gott wohlgefälligen Heiligtums zu Jerusalem, mit all seinem Zubehör, all seinen Einrichtungen, dem ganzen Gottesdienst, vor allem auch mit dem Tempelgesang, der dem Chronisten so besonders am Herzen liegt. Wie dieser Gesang von den Stammvätern Asaph, Heman und Etan unter David geübt wurde, der sie berufen und geschult hatte (I. Chr. 15, 17. 19. Kap. 25), so übten ihn die Geschlechter, die sich nach ihnen benannten, in der Zeit des Chronisten. Alles, was darauf Bezug hatte, stammte daher von David ab und gehörte im geistigen Sinn ihm. So begreift es sich, dafs diejenigen Psalmensammlungen, die nicht besonderen Gemeinschaften zu eigen waren, aber am Tempel zu Jerusalem in gottesdienstlichem Gebrauch standen, einfach allgemein als davidisch bezeichnet wurden, ohne jeden Anspruch darauf, dafs sie von David bei Leibesleben gedichtet seien oder gar seine Erlebnisse spiegelten. Als aber auch hier das Band der Sammlungen gelöst und die Bezeichnung »Zu ‚David' gehörig« jedem einzelnen Psalm zugeteilt wurde, konnte es gar nicht ausbleiben, dafs man den Vermerk auf die Dauer persönlich fafste, David für den Dichter nahm und endlich gar nach dem Anlafs in seinem Leben spürte, dem der Psalm seine Entstehung verdankte.

Diese Auffassung braucht blofs geltend gemacht zu werden, um uns der Mühe zu überheben, die Urheberschaft Davids im einzelnen zu widerlegen. Es müfsten umgekehrt bei jedem einzelnen Liede, das man David ernsthaft zuweisen wollte, gewichtige Gründe für seine Verfasserschaft aufgewiesen werden,

was doch nirgends möglich ist. Das Psalmbuch spiegelt vielmehr im Grunde überall die Anschauungen, Nöte, Bedürfnisse und Hoffnungen der nachexilischen Zeit, in der es eben das Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde[1]) war, die es endlich durch Aufnahme in den Kanon bewahrt und uns überliefert hat. Seine Heimat und Wurzeln hat es am jerusalemischen Tempel, zunächst jedenfalls nicht an dem Salomos, sondern an dem Serubbabels, dessen Bau, wie wir sahen, im Jahre 520 v. Chr. begonnen wurde. Aber man ist doch neuerdings in Gefahr, aus dieser unleugbaren Tatsache zu weit gehende Schlüsse zu ziehen. Vielfach will man mit diesem Tempelneubau zugleich den ersten Grund zu der religiösen oder besser gottesdienstlichen Lyrik gelegt sein lassen und erklärt es für ausgeschlossen, dafs vorexilische Lieder, ja auch nur solche aus der Zeit der babylonischen Verbannung im engeren Sinne, sich im Psalter fänden. Man vergifst dabei, dafs die Zeit von 538 an vor allen Dingen eine Zeit der Restauration, der Wiederherstellung war. Insbesondere kann den aus der Verbannung Heimgekehrten im Unterschied von den in Palästina verbliebenen, in Not und Elend verkommenen und verwilderten Bewohnern des neuen Jerusalem nichts näher am Herzen gelegen haben, als die Zustände jener goldenen Zeit der Freiheit vor der Verbannung so weit wie irgend möglich herzustellen und alles, was man aus jener Zeit herübergerettet hatte, aufs sorgsamste zu hüten. Das Priestergesetz, das in Babylonien entstand, gibt doch zweifellos, soweit irgend möglich, den vorexilischen Ritus des Tempels in Jerusalem wieder. Und der Psalter, der den Gottesdienst in einem wesentlichen Stück ergänzt, sollte nichts von den Tempelgesängen der vorexilischen Zeit bewahrt haben? Man leugnet oder bezweifelt wenigstens die Voraussetzung dieser Frage, das Vorhandensein eines gottesdienstlichen Gesangs im Sinne und in der Gestalt der Psalmen am vorexilischen Tempel. Immer gröfseren Nachdruck legt man neuerdings auf die Beispiele gottesdienstlicher Lieder und Gebete in gebundener Rede, die sich unter den babylonisch-assyrischen Schriftdenkmälern gefunden haben. Könnte nicht am Ende der Psalmengesang g a n z von dorther stammen, von den

---

[1]) Nicht mißzuverstehn, als wenn, wie bei uns, die zum Gottesdienst versammelte Laienschaft die Gesänge angestimmt hätte.

heimkehrenden Priestern als Bereicherung des Tempelgottesdienstes von dort mitgebracht sein? Nun wird wohl, was bisher dort gefunden ist, in seinem Werte oft sehr überschätzt; es ist viel darin, was dem geringeren Gut im Psalmbuch verglichen werden kann, kaum etwas, was dem Durchschnitt, nichts, was dem Besten gleich käme[1]. Aber vor allem erinnere man sich doch, dafs starker assyrischer Einflufs, auch und besonders in kultischen Dingen, sich schon einundeinhalb Jahrhunderte vor der Verbannung, seit Ahas (735) und Manasse, in Jerusalem geltend machte. Es wäre höchst wunderlich, wenn damals mit der Verehrung der babylonischen Sterngötter nicht auch ihr Lobpreis in gottesdienstlichen Hymnen am Tempel seinen Einzug gehalten hätte — falls es dessen noch bedurfte! Das aber war nicht der Fall. Statt aller sonstigen Zeugnisse genügt uns dafür das älteste, das wir erwarten können, das des Propheten Amos. Wo er, an dem Haupttempel des Nordreichs in Betel predigend, in Jahwes Namen den gesamten äufseren Gottesdienst als Jahwe geradezu verhafst angreift, da heifst es zuletzt in 5, 23: »Verschont mich mit dem Lärm eurer Lieder, und euer Harfenspiel lafst mich nicht hören!« Es ist eine blofse Verlegenheitsausflucht, wenn man behauptet, hier handle es sich um wüsten Lärm bei trunkenen Opfergelagen, um weltliche Musik zur Ergötzung der Gäste. Es handelt sich nur um Lieder, die Jahwe ehren und erfreuen s o l l e n, es handelt sich um Gottesdienst bei dem vornehmsten, königlichen und zugleich öffentlichen, von zahllosen Wallfahrern aufgesuchten Heiligtum (Am. 7, 13). Dafs aber das Israel seiner Zeit sich in jeder Weise Mühe gibt, seinen Gott im Kultus zu ehren und es damit sehr ernst und feierlich nimmt, hebt Amos überall ausdrücklich hervor (vgl. besonders 4, 4f.). Sicher handelt es sich danach um kunstvolle Lieder, unter Harfenklang beim Gottesdienst zu Jahwes Ehren gesungen, und das nennen wir Psalmen. Was aber zu Amos Zeiten in Betel gebräuchlich war, wird am Tempel in Jerusalem nicht gefehlt haben, und der Werkdienst des siebenten Jahrhunderts hat es sich zweifellos angelegen sein lassen, es noch glänzender auszubilden. Hat aber in Jerusalem ein kunstreicher Tempelgesang

---

[1]) Eine reiche Auswahl in deutscher Übersetzung nebst nüchternem Urteil über den Wert bietet H e i n r i c h Z i m m e r n »Babylonische Hymnen und Gebete« in der Sammlung »Der Alte Orient«, VII. Jahrg. Heft 3, 1905.

vor der Verbannung bestanden, so werden die Tempelbediensteten nicht nur die Überlieferung von seiner Handhabung mit in die Verbannung genommen und treu bewahrt haben, sondern auch von den Tempelliedern wird wenigstens ein Teil erhalten geblieben sein, und im Psalter müssen wir diese kostbaren Überbleibsel suchen.

Das ist zunächst nur eine grundsätzliche Forderung; ihr gegenüber scheint es ganz selbstverständlich, daſs man Beweise verlangt. Und doch ist das nur in sehr beschränktem Maſse berechtigt. Denn der Text des Psalmbuchs, wie wir ihn besitzen, mag etwa um 100 v. Chr. zur Ruhe gekommen sein, gleichzeitig mit der letzten, vollen Ausbildung des Kanonbegriffs. Vorexilische Lieder hatten bis dahin ein Mindestalter von 500 Jahren erreicht, und dieses halbe Jahrtausend bedeutet für jedes von ihnen eine Zeit fortwährender Entwicklung und Neugestaltung. Es kann gar kein besseres geschichtliches Seitenstück dazu gedacht werden als die Geschichte unsres evangelischen Gesangbuchs, das von seinen ersten Anfängen bis auf den heutigen Tag noch keine 400 Jahre erlebt hat. Welche Masse wechselnder Gestalten haben unsre Lieder aus der Reformationszeit oder dem siebzehnten Jahrhundert in dieser Zeit angenommen! Wäre uns unser Gesangbuch nur in einem Druck aus der zweiten Hälfte des achtzehnten oder dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erhalten: wer wollte sich vermessen, daraus den Wortlaut von Liedern des Reformationszeitalters herzustellen, ja, sofern die Nennung der Verfasser fehlte, auch nur ihr Vorhandensein zu beweisen? So aber und noch schlimmer liegt der Fall bei dem Psalmbuch. Wir besitzen es nur in einer einzigen, sehr späten Textgestalt, und alle Geschlechter, die zwischen ihr und der Abfassungszeit liegen, waren sich des Rechts beliebiger Änderungen, der Umgestaltung je nach ihren Bedürfnissen, ebenso bewuſst wie unsre eignen Väter. Das beweist jeder Doppeltext — man vergleiche etwa Ps. 14 und 53 miteinander — das beweisen eine Menge von liturgischen Zusätzen, die sich mit Leichtigkeit ablösen lassen. So wird die Beweislast für die Behauptung vorexilischer Lieder innerhalb des Psalters wesentlich vermindert; es kann manches von daher stammen, was jetzt unverkennbare Merkmale viel späterer Zeiten an sich trägt.

Indessen steht doch für den Beweis auch mancherlei zu Gebote. Wichtig ist auſser der Sicherheit vorexilischen Tempel-

gesangs, die wir aus Am. 5, 23 entnehmen, der Nachweis, daſs man der Psalmendichtung gleich nach dem Sturz Jerusalems und während des weiteren Verlaufs der Verbannung mächtig war. Wir konnten ihn aus den Klageliedern und Deut. 32 führen. Dazu kommt aber ein unwiderlegliches Zeugnis aus dem Buche der Psalmen selbst, das ist Ps. 137 »An den Wassern Babels saſsen wir«, ein eigentümlich für sich dastehendes Stück, ganz vereinzelt zwischen den Halleluja-Liedern Ps. 135. 136 und der Folge von Davidliedern Ps. 138—145. Hier der Wortlaut:

An den Flüssen Babels war's, wo wir saſsen,
Ach, wie wir weinten, da wir Zions gedachten!
An die Weiden darin hängten wir unsre Zithern.
Unsre Entführer begehrten Liederklang,
Unsre Peiniger [begehrten] Ergötzung:
»Singet uns von den Zionsliedern!«
Wie könnten wir singen Jahwes Lied
Auf fremder Erde!
Vergeſs' ich dein, o Jerusalem,
Mir verdorre die Rechte!
Fest klebe mir die Zunge am Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht Jerusalem hebe
Über all meine Lust!
Gedenke, o Jahwe, den Kindern Edom
Jerusalems Tag,
Wie sie sprachen: »Macht den Garaus, den Garaus,
Bis zum Grund mit ihr!«
Tochter Babel, du Zerstörerin,
Heil, wer dir vergilt!
Heil, wer da packt und zerschmettert
Deine Kindlein am Felsen!

Jerusalem ist gefallen, Babel noch nicht genommen; es redet das Geschlecht, das die Eroberung Jerusalems selbst erlebt hat. Aber, was noch wichtiger ist, die Babylonier, von denen sie fortgeschleppt sind, verlangen von ihnen Ergötzung: Singet uns von den Zionsliedern (V. 3), und sie antworten im Ton des Klagelieds:

Wie könnten wir singen Jahwes Lied
Auf fremder Erde!

Also Zionslied und Jahwelied ist dasselbe, gottesdienstliche Lieder sind es, die man zu hören wünscht, der jerusalemische Tempelgesang ist geradezu berühmt und begehrt.

Von sicher vorexilischen Liedern nenne ich nur die beiden Königspsalmen 20 und 21. Das sind gottesdienstliche Lieder, in denen die Gemeinde ihre Fürbitte für den König (20, 7. 10. 21, 2. 8) darbringt. Ich gebe das erste in seinem ganzen Umfang:

Dich erhöre Jahwe am Tage der Not,
Dich schirme der Name des Gottes Jakobs!
Er sende dir Hilfe vom Tempel,
Und von Zion her mög' er dich stützen!
Er gedenke all deiner Gaben
Und dein Brandopfer finde er fett!
Er gebe dir, was du dir wünschest,
Und all dein Planen woll' er vollenden!
Möchten wir jubeln ob deines Sieges
Und im Namen unsres Gottes frohlocken:
»Nun hab' ich's erfahren, dafs geholfen,
»[Dafs beigestanden] Jahwe seinem Gesalbten,
»Ihn erhört von seinem heiligen Himmel
»Mit mächtiger Tat seiner helfenden Rechten!«
Diese mit Wagen und jene mit Rossen,
Wir aber mit dem Namen Jahwes unsres Gottes!
Jene sinken hin und fallen,
Wir aber stehn und halten uns aufrecht.
Jahwe, hilf du dem König
Und erhör' uns am Tage, da wir rufen!

Klar ist, dafs von dem messianischen König der Zukunft nicht die Rede sein kann, ebensowenig von einem heidnischen König, dem Israel unterworfen ist, noch von den Scheusalen aus dem Geschlechte der Makkabäer, die seit 105 v. Chr. sich den Königtitel beilegten. Hier hilft kein Drehen und Wenden: nur die Beziehung auf einen vorexilischen judäischen König gibt die Möglichkeit, den Wortlaut zu verstehn. Und was für einen Grund hätte man, sich zu wundern, dafs aus dem Ritual eines königlichen Heiligtums sich gerade einige Königslieder erhalten haben? Wir begnügen uns mit diesen wenigen Beispielen. Als selbstverständlich nehmen wir an, dafs noch eine Anzahl von Psalmen ihre Wurzeln wenigstens in die vorexilische Zeit einsenken, wenn sie auch manche nachexilische Ranke getrieben haben. Dafs aber die Masse der Psalmen erst der nachexilischen Zeit angehört, daran wird in keinem Fall zu rütteln sein.

Aber jene beiden Königspsalmen geben uns noch eine wert-

volle Lehre. Ist die allgemeine geschichtliche Beziehung hier mit Händen zu greifen, so bleibt doch der Versuch der Deutung auf einen einzelnen König ganz aussichtslos. Und das gilt bei den Psalmen durchgängig. Man sollte sich an dem Fehlschlagen aller Bemühungen aus alter Zeit in den geschichtlichen Beischriften der Psalmen eine Lehre nehmen und auf den Versuch, die geschichtliche Veranlassung der Psalmen im einzelnen festzulegen, grundsätzlich verzichten. Alle kühnen Versuche dieser Art, die bis in die neueste Zeit immer wieder auftauchen, laufen unausbleiblich auf Selbsttäuschung und Vergewaltigung der Texte hinaus. Nur in Ausnahmefällen darf man bei Liederdichtungen und vollends bei solchen, die lange Zeit in gottesdienstlichem Gebrauch gestanden haben, an die Möglichkeit denken. Beruht doch gerade in dem Überwiegen der reinen, abgeklärten Stimmung die grofsartige Fähigkeit, sich den allerverschiedensten Zeiten und Lagen anzuschmiegen, die der Psalter nun durch zwei Jahrtausende bewährt hat. Dabei kann es sehr wohl sein, dafs das Fehlen deutlicher Spuren der Zeit und der besonderen Verhältnisse, die zu den einzelnen Psalmen den Anlafs gaben, vielfach nicht auf den ersten Dichter zurückgeht, sondern auf die unablässigen glättenden und abrundenden Einflüsse, die das Lied während des gottesdienstlichen Gebrauchs unter späteren Geschlechtern erfahren hat. Wie Felsblöcke, die in den Gletschertöpfen der Schweiz Jahrhunderte oder Jahrtausende im Wirbel umhergetrieben und dabei endlich zu Kegelkugeln abgeschliffen sind, wie Kiesel in unsern Bächen, so stellen sich die Lieder des Psalters dar. Wir brauchen wiederum nur an unser eignes Gesangbuch zu denken. Wer merkt es Paul Flemings schönem Liede »In allen meinen Taten« heute noch an, dafs es sein Weglied für die weite Reise nach Persien war? In der ursprünglichen Gestalt tritt diese Bestimmung klar hervor. Und ein Beispiel aus unserm Psalter! Ps. 53 zeigt deutlich, wie der Dichter in V. 5 f. die Errettung Jerusalems von der Belagerung durch Sanherib im Jahre 701 der Gegenwart als Beweis vorhält, dafs Jahwe einem treuen Geschlecht seinen Beistand nicht versagt — in dem späteren Text von Ps. 14, der sonst so gut wie wörtlich mit Ps. 53 übereinstimmt, ist jede Spur davon verwischt.

Für jenen Trieb, die Worte so lange zu pressen, bis sie die Entstehungszeit, ja oft Tag und Stunde hergeben, sie mögen

wollen oder nicht, mufs immer wieder, ebenso wie das bei Sach. 9—14 gelegentlich erwähnt wurde[1]), ganz besonders das makkabäische Zeitalter herhalten. Der letzte Grund dafür ist derselbe wie dort, dafs uns eben für diese Zeit und nur für sie während der betreffenden Jahrhunderte ein ausgeführter geschichtlicher Hintergrund zu Gebote steht, in den man versuchen kann, die verschiedensten Einzelumrisse hineinzuzeichnen. Der Fall liegt genau ebenso wie bei dem Leben Davids, in dem nicht nur die Urheber der Überschriften von Ps. 51 ff. in harmlos unbekümmerter Weise, sondern auch gediegene Gelehrte des eben abgelaufenen Jahrhunderts füglich jeden beliebigen Psalm genau unterzubringen imstande waren. In eigenartiger Weise fand sich beides vereinigt bei einem Ferdinand Hitzig, der mit der gleichen Eleganz für die meisten Psalmen des ersten Buchs den Anlafs in Davids Leben nachwies wie für die Mehrzahl der übrigen im makkabäischen Zeitalter. Kann es im Psalter makkabäische Psalmen geben? So mag die Frage zuerst gestellt werden. Dafs man im Zeitalter der Makkabäer die Kunst der Psalmendichtung noch nicht vergessen hatte, das beweist für dessen spätesten Abschnitt eine Sammlung von 18 Psalmen, die uns unter dem Namen »Psalmen Salomos« in griechischer Sprache erhalten sind. Nach sicheren Spuren stammen sie aus der Zeit der diplomatischen Verwicklungen und endlichen Entscheidungskämpfe der letzten Makkabäer mit der römischen Weltmacht, deren Brennpunkt die Besitznahme Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 v. Chr. bildet. Ebenso sicher ist es, dafs sie hebräisch verfafst waren, und gewisse Beischriften, die sie, wenn auch nur sehr spärlich, mit den kanonischen Psalmen gemein haben, beweisen, dafs sie auch zu gottesdienstlicher Verwendung gekommen sind. Nur in griechischer Sprache sind sie erhalten, weil sie nicht mehr in dem Kanon des Alten Testaments Aufnahme fanden. Und dasselbe will auch ihr Name nur sagen: sie heifsen Salomonische Psalmen, weil sie post festum kommen, weil um jene Zeit schon alle kanonischen Psalmen David zugeschrieben wurden und nachdavidische als nicht mehr kanonfähig galten. Wie lange vorher sich die Spalten des Psalters schon geschlossen hatten, können wir nicht mit Sicherheit sagen;

---

[1]) Vgl. oben S. 210 f.

wichtig genug ist es schon, dafs diese Sammlung, deren Lieder etwa von 75—45 v. Chr. verfafst sein mögen, den Eingang bereits gesperrt fand. Dafs aber 100 Jahre vorher die Dinge anders lagen, daran zu zweifeln, haben wir nicht den geringsten Grund; aus der älteren Makkabäerzeit können also recht wohl Psalmen in die kanonische Sammlung eingedrungen sein. Nun stehn denjenigen Gelehrten, die den gröfsten Teil unsrer Psalmen aus der Zeit der Makkabäer abzuleiten geneigt sind[1]), doch auch andre gegenüber, die dies Urteil auf eine ganz kleine Zahl einschränken[2]); insbesondere sind es die Psalmen 44. 74. 79. 83, auf die man sich zu einigen pflegt. Alle diese Psalmen reden von schweren Schicksalen des Volkes Israel, von Unglück im Kriege, Zerstreuung unter die Heiden, Zerstörung des Tempels, Erlöschen des Prophetentums, schwerem Leiden trotz, ja wegen treuen Jahwedienstes. Es ist und bleibt eine sehr schwierige Frage, die hier zu weit führen würde, inwieweit die Klagen, die wir hier hören, genau auf die Makkabäerzeit passen, ob sie nicht leichter auf den Zusammenbruch von 586 zu beziehen sind, oder, wenn das nicht, ob nicht zwischen 586 und 167 die Kunde von Verhältnissen uns verloren gegangen ist, die dem, was wir hier lesen, besser entsprechen würden. Dazu kommt noch die unabweisbare Möglichkeit, dafs einzelne Aussagen, die nur auf die Zeit der Makkabäer zu passen scheinen, erst nachträglich, bei der Verwendung in den Gottesdiensten jener Zeit, könnten eingedrungen sein. Vor allem aber hat die Makkabäerzeit so schwere Notlagen wie die, von denen diese Psalmreihe widerhallt, gar nicht erlebt. Der Kampf der Makkabäer war weit mehr eine Reihe von Siegen und Triumphen. Und vollends tritt hier das ganze Volk als eine Einheit den Heiden gegenüber auf; es fehlt ganz und gar der bezeichnendste Zug jener Heldenzeit, dafs nur eine kleine Minderheit dem Gesetze treu blieb und unter begeisterten Führern den Sieg errang, während die grofse Mehrheit des Volks feige abfiel. Es ist deshalb ernstlich zu fragen, ob die makkabäischen Lieder des Psalters nicht ganz anderswo zu suchen sind: unter den Lob- und Dankliedern, unter den rein

---

[1]) Hitzig, Olshausen, v. Lengerke um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, Duhm heute. Auf eine geringere Zahl beschränken sich Cheyne und Wellhausen.

[2]) Genannt sei von den Neuesten Baethgen.

liturgischen Stücken der letzten Bücher. Am allerersten aber mag man ein Stück wie Ps. 110 darauf ansehen, in dem der geistliche Führer des Volks aus schlichter priesterlicher Familie mit Melchisedek verglichen wird, der nach Hebr. 7, 3 »ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum« war. Auf niemand in der israelitischen Geschichte will, was hier ausgesagt ist, so passen wie auf die Makkabäer und insbesondere auf Simon Makkabäus, den Hohenpriester und Fürsten (seit 142). Mit ihm mag eine Anzahl von Psalmen aus jener Zeit stammen: die Masse der Psalmen, Psalmdichtung und Psalmengesang als solche, sind jedenfalls weit älter.

Eine Frage, an der nicht ganz vorübergegangen werden kann, ist die nach messianischen Psalmen. Im Neuen Testament werden ihrer eine ganze Anzahl auf den Messias und unmittelbar auf Jesum Christum bezogen: Königspsalmen wie Ps. 2. 45. 72, in weiterem Sinne 110, Klagepsalmen wie Ps. 22. 40, in eigentümlicher Weise Ps. 16, gelegentlich auch ein ganz allgemein menschlicher wie Ps. 8. Man darf dem gegenüber sagen, daſs sich im Psalter das Heil der Endzeit nirgends auf einen Mittler zuspitzt, sondern überall unmittelbar von Jahwe erwartet wird; im eigentlichen Sinn messianische Psalmen gibt es daher nicht. Aber daſs eine spätere Zeit aus den Psalmen, die sie in täglichem Gebrauch behielt, gleichsam weiter weissagte und so zunächst in dem König der Psalmen, den die Gegenwart nicht mehr bot, den Heilsmittler der seligen Endzeit erkannte, das ist nicht nur begreiflich und fast selbstverständlich, sondern wird auch durch jene neutestamentliche Verwendung erwiesen. In weiterem Sinne ist der Psalter von einem Ende bis zum andern messianisch, insofern überall nach dem Heil der Endzeit ausgeschaut wird und alles sich danach streckt. Nirgends finden wir das Sehnen und Verlangen der jüdischen Gemeinde während der langen Wartezeit so gesteigert, so gesammelt wie hier; nirgends auch bricht sich der Überschuſs des religiösen Bedürfnisses, der durch die Erfüllung des Gesetzes und den Gottesdienst nicht befriedigt wurde, so unmittelbar und mächtig Bahn.

Der Gemeinde, sagen wir; denn in der Tat redet in den Psalmen die Gemeinde, weil sie sich diese Lieder zu eigen gemacht hat; gerade wie wir die Lieder unsres Gesangbuchs gemeinsam singen und die Gemeinde zu ihrem redenden Subjekt erheben. In neuerer Zeit hat man darauf bestehn wollen, daſs

das in den Psalmen nicht nur ausnahmslos der Fall sei, sondern daſs sie auch nie ein andres Subjekt gehabt hätten, sondern von Anfang an nur im Namen der Gemeinde gesungen seien. Das Ich, das uns in den Psalmen immer und immer wieder begegnet, bezeichne eben einfach nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde. Ich halte das für einen groſsen Irrtum. Wohl gibt es Psalmen genug, die so verschiedene Stimmungen nebeneinander anklingen lassen, daſs sie sich schwerlich in einem Individuum beisammen finden werden. Wohl handeln andre durchaus von den Angelegenheiten der Gemeinde als solcher. Aber die Psalmen wären nicht, was sie sind, wenn sie nicht zuerst von einem Dichter im eigenen Namen gesungen wären, wenn er nicht eigner Not und eignem Glück darin Ausdruck verliehen hätte. Ganz dasselbe gilt von unsern geistlichen Liedern. Natürlich mögen hier wie dort im weiteren Verlauf auch eine gröſsere Anzahl nur für das praktische Bedürfnis und gleich im Namen der Gesamtheit gedichtet sein; aber die lebendige Ader wäre schnell versiegt, wenn nicht ein starker Unterstrom individueller Dichtung sie stets begleitet und verjüngt hätte. Alles Beste, was wir im Psalter haben, muſs so entstanden sein; die Verallgemeinerung hat später die Gemeinde besorgt, die sich die Lieder aneignete, und viele Zusätze, namentlich am Schluſs der Lieder, legen davon noch unmiſsverständliches Zeugnis ab.

Von dem Gebrauch in der Gemeinde reden auch andre, rein äuſserliche Zutaten, die nur durch Miſsverständnis teilweise zum Wortlaut der Psalmen gezogen sind, die Beischriften aller Art. Ich sehe dabei ab von den Verfassernamen oder Herkunftsvermerken, die wir behandelt, von den schlichten Bezeichnungen des Psalms als Dichtung, wie »Psalm, Lied, Gebet, Loblied, Belehrung« und einige schwer deutbare Namen. Bekannt sind uns ferner schon die lobpreisenden Schluſsformeln, jetzt nur zum Buchschluſs verwandt, daneben der Eingangsruf Halleluja als Merkzeichen einer ganzen Sammlung. Dazu kommt aber besonders das ganze Heer der musikalischen Beischriften, die eine groſse Rolle spielen. Ihr Anführer, stets das erste Wort der Überschrift, ist das Wort *lamenaṣṣēᵃch,* das sich bei nicht weniger als 55 Psalmen, dazu noch bei dem versprengten Psalm Hab. 3 (vgl. S. 91 f.) findet. Luther übersetzt es »vorzusingen«, in

Wirklichkeit bezeichnet *menaṣṣēªch* den Musikmeister[1]), Kapellmeister, Vorspieler, wie wir einen Vorgeiger des Orchesters kennen. Die Dativbezeichnung eröffnet wieder die ganze Fülle der Möglichkeiten, die wir schon bei der Bezeichnung des Verfassers kennen lernten. Sicherlich haben wir es gleichsam mit dem Registraturvermerk der Sängergilde zu tun, der den Liedern beigeschrieben wurde, für die sich die musikalische Bearbeitung bereit fand, die man also jederzeit aufführen konnte. Die Bedeutung einer Widmung, Dem Musikmeister zugestellt oder dgl., ist danach nicht wahrscheinlich, weil die Bestimmung in der Schwebe bleiben würde; ihm zugehörig wird auch hier richtiger sein. Am leichtesten nimmt man an, daſs zu einer gewissen Zeit eine Sammlung musikalischer Psalmbearbeitungen vorhanden war, die dem Musikmeister gehörte oder gehört hatte und demgemäſs diese Aufschrift trug: wir würden sagen, die Partitur des Kapellmeisters. Aus ihr wäre dann der Vermerk jedem Psalm beigefügt worden, der in sie Aufnahme gefunden hatte. — Mit diesem Merkzeichen musikalischer Bearbeitung, der Vertonung, wie man heute sagt, geht überwiegend Hand in Hand ein zweites, das immer noch undeutbare Wort *sèla,* in 39 Psalmen einundsiebzigmal überliefert, und zwar stets inmitten oder am Ende des Textes. Man kann mit einiger Sicherheit davon aussagen, daſs es die Stelle bezeichnet, wo Handlungen der Segnung oder Anbetung, durch musikalische Zeichen kenntlich gemacht, den Vortrag des Wortlauts unterbrachen oder abschlossen. Man braucht nur etwa an die Rolle zu denken, die das Ertönen eines Glöckchens in der katholischen Messe spielt. Auch eine Reihe weiterer Beischriften musikalischen Inhalts, die sich in den Überschriften der Psalmen finden (vgl. Ps. 5. 6. 8. 9. 12. 22 usw.), füglich alle für uns wie schon für die griechischen Übersetzer rätselhaft, verbinden sich fast ausschlieſslich mit einem jener beiden Merkzeichen oder meistens mit beiden. Es will ferner beachtet sein, daſs die drei letzten Bücher an allen diesen musikalischen Beischriften so gut wie gar keinen Anteil haben[2]), daſs dagegen die *Elohim*-Sammlung

---

[1]) Besonders klar tritt die Bedeutung hervor, wo der Titel ausführlicher lautet, Dirigent des Saitenspiels, Orchesterdirigent (Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76, ursprünglich auch Hab. 3, vgl. V. 1 mit V. 19).

[2]) Ps. 139. 140. 143 bilden nach der hebräischen Überlieferung für *lam.* und *sela* eine spärliche Ausnahme.

nebst ihrem Anhang (Ps. 42—89) weit über die Hälfte sämtlicher musikalischen Beischriften in sich schliefst. Vereinzelt finden sie sich sogar noch in den sogenannten salomonischen Psalmen. Als Trümmer einer verschollenen Überlieferung, als Zeugen eines verklungenen Lebens sind sie uns ehrwürdig, wenn sie auch zu uns nicht mehr vernehmlich reden.

Deutlicher als die Musik dieser Lieder sollte uns ihr Versmafs, ihr dichterischer Aufbau sein, da er doch mit dem Wortlaut gegeben und überliefert sein mufs; aber freilich ist er auch mit ihm umgestaltet und verdorben, weil man früh die Empfindung dafür verloren hatte. So liegt alles, was dies Gebiet angeht, auch hier sehr im Argen. Wohl kann man verschiedene Versmafse, in besserer oder schlechterer Erhaltung, vielfach unterscheiden, so insbesondere den hinkenden Klagliedvers von dem gleichschwebenden, der meistens herrscht. Ein handgreifliches Beispiel bietet Ps. 19, wo dieser Vers mit V. 8 plötzlich einsetzt und bis zum Ende, meist wohl erhalten, durchläuft. Mit seinem Einsetzen wechselt der Gegenstand völlig, ein Lobpreis des Gesetzes löst die Schilderung der Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung ab. Zwei Psalmen fallen hier auseinander, die fälschlich zu einem zusammengeschlossen sind, der erste freilich nur als Bruchstück erhalten[1]). Drei Gebetszeilen des Dichters, wieder in gleichschwebendem Mafse, schliefsen das zweite Stück ab. Man überzeuge sich selbst:

Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,
Und das Werk seiner Hände verkündet die Feste —
Der Tag raunt dem Tage die Losung zu,
Und die Nacht verrät der Nacht die Kunde,
Ohne Rede und ohne Worte,
Unhörbar ist ihre Stimme —
Über die ganze Erde geht aus ihr Mafs
Und bis ans Ende der Welt ihr Rühmen.
  Die Sonne hat ihr Zelt im Meer,
Nun tritt sie hervor wie aus dem Brautgemach,
Sie frohlockt wie der Held die Bahn zu durchlaufen.
Vom Ende des Himmels geht sie aus,

---

[1]) Ohne merklichen Wechsel des Versmaßes gilt dasselbe von Ps. 24, wo mit V. 7 ein ganz neues Stück beginnt, und noch bei einer Anzahl von Psalmen mag gleiches vermutet werden. Umgekehrt bilden mindestens Ps. 9. 10 und 42. 43 je nur ein einziges Lied, wie schon das Fehlen der Überschrift bei Ps. 10 und 43 beweist.

Und ihr Umlauf reicht bis ans andre Ende,
Und nichts bleibt verborgen vor ihrem Schein.
. . . .

Das Gesetz Jahwes ist vollkommen, erquickt die Seele;
Das Zeugnis Jahwes ist treu, macht Einfält'ge weise;
Die Verordnungen Jahwes sind recht, erfreuen das Herz;
Das Gebot Jahwes ist lauter, macht die Augen helle;
Die Furcht Jahwes ist rein, bleibt ewig bestehn;
Die Rechte Jahwes sind wahr, sind gerecht allesamt,
Sind sie kostbarer doch als Gold und viel feines Gold
Und viel süſser noch als Honig und Honigseim.
Auch dein Knecht läſst sich weisen durch sie, reich belohnt sich ihr Halten.
Seine Fehltritte, wer mag sie merken, die verborgnen vergib mir,
Auch von den Frechen halte fern deinen Knecht, daſs sie nicht mich beherrschen,
Dann werd' ich fromm sein und rein von schwerem Vergehn.
Laſs wohlgefällig sein meines Mundes Worte
Und das Dichten meines Herzens vor dir,
Jahwe, mein Fels und mein Heiland!

Weit überwiegend sind auch die Wallfahrtslieder Ps. 120 bis 134 in diesem Verse gedichtet, der ja kraft seines Ursprungs der Volksliedvers vor allen andern ist. Ich biete Ps. 121 als Probe.

Ich hebe meine Augen zu den Bergen: von wo kommt mir Hilfe?
Mir kommt Hilfe von Jahwe, dem Schöpfer von Himmel und Erde.

Er läſst deinen Fuſs nicht wanken, nicht schlummert dein Hüter,
Siehe, nicht schlummert noch schläft der Hüter Israels.

Jahwe ist dein Hüter, dein Schatten dir zur rechten Hand:
Bei Tag wird die Sonne dich nicht stechen, noch der Mond bei Nacht.

Behüte dich Jahwe vor allem Unheil, er behüte deine Seele,
Er behüte deinen Ausgang und Eingang von nun an bis auf ewig!

Viel schwerer ist es schon zu erkennen, wie derselbe Klagliedvers ursprünglich in Ps. 23 von Anfang bis zu Ende geherrscht hat. Um ihn herzustellen, muſs man entweder Zeilen ergänzen, wie ich es in der folgenden Übersetzung getan, oder mit Duhm Zeilen streichen:

Jahwe ist mein Hirt, mir mangelt's nicht [an allem Guten]:
Auf grünen Auen läſst er mich lagern, [er stillt meinen Hunger],

Zu Wassern der Ruhe treibt er mich, erquickt meine Seele,
Er leitet mich in rechten Gleisen um seines Namens willen,
Und ob ich schon ginge durch finstre Klüfte, ich fürchte nichts Böses;
[Mein Fuſs wird an keinen Stein sich stoſsen], denn du bist bei mir,
Daſs du mein Stecken und meine Stütze, das ist's, was mich tröstet.
Du deckest vor mir den Tisch zum Neid meiner Feinde,
Du salbest mein Haupt mit Öl, mein Becher flieſst über;
Nur Glück und Gnade geleiten mich alle Tage meines Lebens,
Und wohnen darf ich in Jahwes Haus bis auf ferne Zeiten.

In vielen andern Fällen empfiehlt es sich, mit dem Urteil über das Versmaſs ganz zurückzuhalten.

Auch Ansätze zur Strophenbildung lassen sich in den Psalmen häufiger und sicherer beobachten als anderswo. So zerfällt Ps. 2 ganz ungezwungen in vier ziemlich gleiche Absätze, V. 2 und 3, V. 4—6, V. 7—9, V. 10—12:

Was rotten sich die Völker zusammen,
Und die Mächte raunen vergeblich,
Die Kön'ge der Erde treten hin,
Und die Fürsten halten Rat miteinander
Gegen Jahwe und seinen Gesalbten:
Laſst uns zerreiſsen ihre Bande
Und abwerfen von uns ihre Seile!

Der im Himmel thronet, er lacht,
Der Herr, er spottet ihrer.
Bald redet er mit ihnen im Zorn
Und erschreckt sie mit seinem Grimm:
»Habe doch ich meinen König bestellt
»Auf Zion, meinem heiligen Berg!«

Ich will erzählen von Jahwes Erlaſs,
Er sprach zu mir: »Du bist mein Sohn,
Ich bin's der dich heute gezeugt hat.
Fordre dir die Völker zum Erbe
Und zum Besitz die Enden der Erde,
Du sollst sie mit eiserner Rute zerschmettern,
Wie Töpfergeschirr sollst du sie zerschellen.«

Nun denn, ihr Kön'ge, seid weise,
Laſst euch warnen, ihr Lenker der Erde;
Dienet Jahwe in Furcht
Und wartet [seiner] in Zittern;
Suchet mit Be[ben sein Antlitz],
Daſs er nicht zürne und ihr vergehet;
Denn gar bald wird entbrennen sein Zorn:
Heil allen, die sich bergen bei ihm!

Sehr schön zerlegt sich das Lied Ps. 42. 43 durch den Kehrvers 42, 6. 12. 43, 5, der sich auch in seinem Bau von der eintönigen Klagliedweise der übrigen Verse wirksam abhebt, in drei grofse Abschnitte.

Wie die Hirschkuh, die [lechzend] schreit nach Bächen Wassers,
Also schreit meine Seele nach dir, o Jahwe!
Meine Seele dürstet nach Jahwe, dem Gott meines Lebens:
Wann werd' ich kommen und schaun das Antlitz Jahwes!
Mir wurden die Tränen zur Speise bei Tag und bei Nacht,
Da sie sagen zu mir immerdar: wo ist denn dein Gott?
Daran will ich denken, und ausschütten in mir meine Seele,
Wie ich wallte im Zuge der Edlen zum Hause Jahwes,
Unter Jubelruf und Lobpreisung, eine feiernde Menge!
Was bist du so gebeugt, meine Seele,
Und was tobst du so in mir?
Harre auf Jahwe, wieder werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichts Hilfe und meinen Gott.

In mir ist gebeugt meine Seele, drum denk' ich an dich,
Vom Lande des Jordans und der Hermone, du winziger Berg!
Es rufet die Flut der Flut beim Rauschen der Fälle:
All seine Wogen und Wellen gehn über mich.
Bei Tag und bei Nacht ergeht meine Klage, das Gebet zu Jahwe,
Ich will sprechen zum Gott, der mein Fels: »Was vergafsest du mich,
Warum mufs ich in Trauer gehn unter Feindes Druck,
Während Mord mir [wütet] im Gebein, mich die Gegner höhnen,
Da sie sagen zu mir immerdar: wo ist denn dein Gott?«
Was bist du so gebeugt, meine Seele,
Und was tobst du so in mir?
Harre auf Jahwe, wieder werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichts Hilfe und meinen Gott.

Schaff mir Recht und führe meinen Streit, gegen das unfromme Volk,
Vor dem Manne des Trugs und des Unrechts errette mich, Jahwe!
Denn du, Jahwe, bist meine Stärke, warum verwirfst du mich,
Warum mufs ich in Trauer einhergehn unter Feindes Druck,
[Da sie sagen zu mir immerdar: wo ist denn dein Gott?]
Ach sende dein Licht und deine Treue, sie sollen mich führen,
Mich bringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnstatt,
Dafs ich eingeh zum Altar Jahwes, zum Gott meiner Wonne,
Und dir danke auf Zither [und Harfe], Jahwe, mein Gott!
Was bist du so gebeugt, meine Seele,
Und was tobst du so in mir?
Harre auf Jahwe, wieder werd' ich ihn preisen,
Meines Angesichts Hilfe und meinen Gott.

Aber von diesen sicheren Beobachtungen bis zu der Sicherheit nichtstrophischen Baus vieler andrer Lieder verläuft auch hier wieder eine äuſserst mannigfach abgestufte Folge von Möglichkeiten. Selbst die Auflösung aller eigentlich dichterischen Form kann hier und da kaum geleugnet werden, so gleich bei dem Vorwort Ps. 1, an dem man vergeblich alle möglichen Künste versucht.

Es sind eben in dem weiten Becken dieser groſsen Sammlung viele Wasser und Wässerlein, nach Art, Stärke und Farbe sehr verschieden, zusammengeflossen. Zu weit würde es führen, wollte ich den Versuch machen, die einzelnen hier nach ihrem Gehalt zu kennzeichnen oder sie in Gruppen und Klassen zusammenzufassen, was ohnehin nicht ohne eine gewisse Willkür geschehen könnte. Die Tonleiter ist eben eine äuſserst mannigfaltige, so mannigfaltig, daſs ich von weiteren Proben ganz absehe, weil, was immer man wählen möchte, auf kleinem Raum sich nur ein ganz einseitiges Bild entwerfen lieſse. Neben echtester Lyrik steht nüchterne Lehrdichtung, wie vor allem in dem Spruch Ps. 1 oder in den alphabetischen Psalmen 111. 112 im engsten Rahmen, in Ps. 119 in der ungeheuren Dehnung auf 8×22 zweigliedrige Verse. Neben durch und durch persönlichen, aus lebendigster Erfahrung geflossenen Stücken, wie etwa Ps. 4 oder 42 f., finden sich ganze Reihen, die kaum mehr sind als liturgische Formulare zur Äuſserung stehender, pflichtmäſsiger Empfindungen der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Neben Lieder, die mit weitem Blick die ganze Welt umspannen und aus Gottes Schöpfung den Anlaſs zu Lob und Anbetung entnehmen, ja sie selbst als ein groſses Loblied auffassen, wie Ps. 8; 19, 2—7; 29, treten andre, in Ps. 19, 8 ff. sogar dicht daneben, die das ganze Leben nur im Studium des Gesetzbuchs aufgehn lassen, im Sinne des Schriftgelehrten der letzten Jahrhunderte vor der christlichen Zeit. Und den innigen Liedern, in denen die Seele sich ganz in Gott versenkt und neben ihm nichts sieht und weiſs, treten andre gegenüber, die im Vorgefühl der Rache an den Feinden schwelgen und sie mit Ungestüm von Gott begehren. Kraft dieser groſsen Mannigfaltigkeit ist der Psalter die Hausapotheke der Christenheit aller Völker und Zungen geworden. In ihr liegt zugleich die sicherste Widerlegung jener Meinung, die in ihm von Anfang an nur mehr

oder minder offizielle Gemeindedichtung, womöglich aus einem kurzen Zeitabschnitt, sehen will. Wir dürfen vielmehr im Psalter einen wirklich getreuen Durchschnitt, eine ebenso wohlgelungene wie unbeabsichtigte Auswahl der religiösen Lyrik Israels aus einer ganzen Reihe von Jahrhunderten erblicken.

Diese Schranke freilich bleibt aufgerichtet: nur der religiösen Lyrik. Sie wird lediglich befestigt durch die einzige Ausnahme, die der Psalter in sich schliefst. Das ist Ps. 45, ein höfisches Hochzeitslied auf die Vermählung eines Königs, und diesmal kann es recht wohl ein Israel freundlich gesinnter auswärtiger Fürst sein [1]). Dafs ein Glied der korachitischen Sängerzunft der Dichter war, der sich übrigens im Eingang selbst nach Gebühr zur Geltung bringt, hat dem Liede seine feste Stelle im Liederbuch der Zunft verschafft. Mit ihm fand es Aufnahme in die grofse Sammlung, natürlich unter religiöser Ausdeutung, wie die Hoffnung auf den messianischen König sie unschwer an die Hand gab.

Müssen wir schon dafür dankbar sein, dafs uns hier ein vereinzeltes weltliches Stück erhalten geblieben ist, so ist vollends durch den gleichen Prozefs auch ein ganzes Büchlein nichtreligiöser Dichtung auf uns gekommen, und diesmal nicht höfische Kunstdichtung, sondern reinster Volksgesang, wie wir ihn echter und schöner nicht wünschen könnten. Ich meine Das Hohelied Salomos, wie es bei uns heifst, genauer nach seiner Überschrift Das schönste der Lieder Salomos. Dafs das Buch nur allegorischer Auslegung seine Aufnahme in den Kanon verdankt, geht schon aus seiner Stelle in der Reihe der Bücher und im Leben der jüdischen Gemeinde hervor. Denn es steht im dritten Teil des Kanons, den Schriften, an der Spitze der fünf (Fest-)Rollen, als Perikope oder Lektion des ersten Festes im jüdischen Heiligen Jahr, des Passahfestes. Damit ist gesagt, dafs man die grundlegenden Tatsachen des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk darin gespiegelt findet, und in der Tat ist das in der jüdischen Gemeinde die mafsgebende Auslegung des Buchs. Zugleich wissen wir aber

---

[1]) Den kleinen Bedenken zu begegnen, die dem im Wege zu stehn scheinen, würde hier zu weit führen.

aus der ältesten jüdischen Überlieferung (Mischna, Traktat Jadajim III, 5, vgl. Edujot V, 3), dafs sich das Hohelied ebenso wie der Prediger seine Stelle im Kanon erst erkämpfen mufste, und das kann bei dem ersteren nur auf Zweifel an der Berechtigung dieser heilsgeschichtlichen Auslegung zurückgehn. Sie sind in der Tat nur gar zu begreiflich. Denn das Buch handelt von Anfang bis zu Ende von der Liebe zwischen Mann und Weib, in ganz sinnlicher Fassung, die an sich an allegorische Deutung zu denken wahrlich keinen Anlafs bietet. Aber das Buch trug den Namen Salomos, war also ein ehrwürdiger Rest aus der Zeit der Herrschaft des inspirierenden Gottesgeistes, aus der sonst ausschliefslich heilige Schriften erhalten waren. Und Salomo, dem Schutzpatron der Weisheit, wollten die Schriftgelehrten, die sich selbst die Weisen nannten, ohnehin keine solche Narrenpossen oder gar Schändlichkeiten zutrauen, als welche ihnen das Buch nach seiner eigentlichen Auffassung erscheinen mufste. Da blieb denn nur allegorische Deutung, und natürlich verfiel sie auf die Liebe Jahwes zu Israel und seinen Ehebund mit ihm, wie sie seit Hosea das Lieblingsbild der Propheten geworden waren. So wurde das Hohelied ein kanonisches Buch, und wir haben alle Ursache dankbar dafür zu sein, weil es sonst unfehlbar mit allen übrigen weltlichen Erzeugnissen hebräischer Schriftstellerei untergegangen wäre.

Die Frage, ob das Hohelied in den Kanon gehöre, wäre sicherlich nach der entgegengesetzten Seite entschieden oder wahrscheinlicher gar nicht erst aufgeworfen worden, wenn es den Namen Salomos nicht an seiner Stirn getragen hätte. Die Überschrift aber, die ihn nennt, steht selber auf recht schwachen Füfsen. Sie läfst sich nicht von der Tatsache trennen, dafs in 1, 5. 3, 7—11. 8, 11 f. Salomo genannt wird, daneben in 1, 4. 12. 7, 6 der König ohne Namen. Da dort überall nicht er selbst redet, sondern von ihm die Rede ist, so folgt daraus natürlich nur, dafs, wer immer der Verfasser des Buches sein möge, Salomo sicher auszuschliefsen ist. Aber der Drang, Geisteserzeugnisse aus der goldenen Zeit Israels zu besitzen, der z. B. Psalm 72 unter ganz ähnlichen Umständen ebenfalls Salomo zugewiesen hat, nahm sich zu solchen Erwägungen nicht erst die Zeit, sondern hielt sich an den Namen als solchen. Und darin fühlte man sich bestärkt durch die Überlieferung in I. Kön.

5, 12, nach der Salomo neben 3000 Sprüchen auch 1005 Lieder gesungen hatte. Es war ja nicht denkbar, dafs die sämtlich sollten verloren sein; es galt nur, nach den Resten zu suchen, an ihrer unvergleichlichen Schönheit mufste man sie erkennen. So wurde der Eindruck von der Schönheit dieses Büchleins ein weiterer Beweis, dafs man auf der richtigen Fährte war. Das schönste von allen jenen Liedern hatte man geschont und erhalten, und diese Entdeckung wurde nun in der Überschrift Das schönste der Lieder Salomos für alle Zeiten festgelegt. Es ist ganz wahrscheinlich, dafs dem Urheber der Überschrift noch eine freiere Auffassung von Salomos dichterischer Tätigkeit die Hand führte; aber der weiteren Entwicklung waren doch damit die Wege bis zur Kanonisierung des allegorisch gedeuteten Buchs mit Notwendigkeit gewiesen.

Nun sind allegorische Dichtungen ja keineswegs etwas Unerhörtes. Aber ihre Voraussetzung ist doch die Möglichkeit der Deutung. Dem entsprechen die sicheren alttestamentlichen Beispiele, wie etwa Hes. 16 und 23 oder Hes. 19 oder, ohne vorherige Nennung dessen, was durch das Bild bezeichnet wird, Hes. 17. Hier dagegen, im Hohenlied, liegt als Stoff für die Deutung in der Tat gar nichts vor als die Unterscheidung von Mann und Weib, die sich in Liebe zueinander hingezogen fühlen und verbinden. Jedes erdenkbare Paar, sei es von Subjekten oder von Objekten oder aus beidem zusammengesetzt, wird sich mit gleichem Recht und Glück in diese Stellen einsetzen lassen, und in der Tat sind die verschiedenen Einfälle, die dies Experiment ausführen, gar nicht zu zählen. Schon im jüdischen Altertum trat neben jene grundlegende Deutung eine andre, die Salomos Werben um die Weisheit darin finden wollte (angedeutet schon Weish. Sal. 8, 2). In der christlichen Kirche stritten Christus und die Kirche auf der einen, Christus und die Seele auf der andern Seite um den Vorrang, und in der katholischen Kirche des Mittelalters lief die Deutung auf Maria und das Mysterium der Menschwerdung Christi beiden den Vorrang ab. Daneben traten politische Deutungen der allerverschiedensten Art, deren eine keinen Geringeren als Luther zum Vertreter hat. Ist aber schon die Masse der vorgetragenen Deutungen Legion, so ist die der gleich möglichen einfach unabsehbar. Ein Glück möchte man es fast nennen, dafs Philosophen und Naturforscher

nicht gewohnt sind, die Spiegelung und Bestätigung ihrer Einsichten in der Heiligen Schrift zu suchen; wir wären sonst sicher noch um ungezählte neue Deutungen bereichert worden. Für die allegorische Auslegung spricht in der Tat gar nichts als der Zirkelschlufs: Nur als Allegorie kann das Hohelied seine Stelle in der Heiligen Schrift behaupten, also mufs es eine Allegorie sein.

Die unwiderrufliche Tatsache der Kanonisierung war es denn auch, die bis vor wenigen Jahrhunderten jeden Versuch zur Vertretung des Wortsinns durch Anathema und Verfolgung unterdrücken liefs. Erst seit dem 17. Jahrhundert durfte sie sich allgemach ohne Scheu hervorwagen; ein Hugo Grotius, Richard Simon, J. D. Michaelis, J. G. Herder wurden ihre hervorragendsten Wortführer. Auf der gemeinsamen Grundlage des Wortsinns aber gewann im späteren 18. und während des ganzen 19. Jahrhunderts bei weitem den meisten Anklang eine Auffassung, die dem Buche wenn auch keinen religiösen, so doch einen lehrhaft-moralischen Sinn gab und ihm damit ein Recht auf seine Stelle im Kanon neben dem Buch der Sprüche immerhin sicherte. Eine gewisse dramatische Anlage und Bewegung hatte man seit alten Zeiten gelegentlich am Hohenliede verspürt; als Kunstform konnte sie erst eine Zeit geltend machen, die auch die Bibel unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten für der Mühe wert hielt. Der Wortsinn legte vollends die Schranken nieder, die diesem Versuch bisher im Wege gestanden hatten. Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied; nebst einem Beweise, dafs selbiges für die Zeiten Salomos und seiner Nachfolger sehr lehrreich und heilsam und eines heiligen Dichters würdig gewesen, so lautet der Titel des Büchleins von 1771, mit dem der ungenannte Verfasser, ein Pfarrer Joh. Fr. Jacobi, den Ton angab und eine grofse Zahl von Nacheiferern bis auf den heutigen Tag hinter sich her lockte.

Gemeinsam ist allen diesen Versuchen, dafs Salomo als handelnde Person an der Spitze des Personenverzeichnisses steht, ihm gegenüber natürlich das geliebte Weib. Gewöhnlich wird sie nur als »meine Schwester, meine Braut, du schönste unter den Weibern« angeredet, einmal aber in 7, 1 »du Sula-

mitin«, d. h. Frau oder Mädchen von Sunem[1]). Gern erhob man sie damit über die blasse Allgemeinheit, wo man nicht gar unerlaubterweise einen Eigennamen Sulamit daraus machte, der dem Namen Salomo besonders gut zu entsprechen schien. Auch an weiteren Personen schien es nicht zu fehlen. Neben die Sulamitin treten in 3, 4. 8, 1 f. ihre Mutter, in 1, 6. 8, 8 f. ihre Brüder, und die Seite Salomos läſst sich durch die Töchter Jerusalems (1, 5. 2, 7. 3, 5. 5, 8. 16. 8, 4), die man gern auf den königlichen Harem deutete (vgl. 6, 8 f., auch 1, 3. 4), vervollständigen, nicht minder durch die Genossen des Liebhabers (5, 1, vgl. auch 3, 7). Für erwünschten Ortswechsel standen Jerusalem, Sunem, und nach 4, 8 die Gebirge Libanon, Amana und Hermon zur Verfügung. Die Handlung erschloſs sich leicht aus Rang und Ruf der Hauptperson Salomo und ihrem Gegensatz zu der Schönen aus dem kleinen Landstädtchen des Nordens. Den üppigen und ausschweifenden König durch die Leidenschaft für das tugendhafte Landmädchen zu reiner Liebe und keuschem Ehebund bekehren zu lassen, das war die einfachste Fassung der Fabel, die sich aus diesen Bestandteilen aufbauen lieſs, und in der Tat wurde sie oft genug daraus gewonnen. Ihr vornehmster Vertreter war Franz Delitzsch. Aber schon Jacobi sah, daſs »der, den meine Seele liebt« in 1, 7 f. ein einfacher Hirt ist, und auch 2, 8 ff. 5, 2 ff. und andere Stellen schienen dahin zu weisen. Daraus ergab sich eine Verwicklung der Fabel. Das Mädchen von Sunem liebt den Hirten aus ihrer Heimat, dem sie sich gelobt hat, und bleibt ihm treu, auch nachdem Salomo sie von dort nach Jerusalem mitgenommen und in seinen Harem geführt hat. Alle Verführungskünste verfangen nicht, und zuletzt steht Salomo da wie Dionys in Schillers Bürgschaft: er muſs bekennen, daſs es treue Liebe gibt, er muſs die Liebenden einander wiedergeben. Das die verwickeltere, die Hirtenhypothese, der Heinrich Ewald die schärfste Ausprägung gab. Schärfer noch sah Gustav Stickel. Salomo scheitert mit seiner Werbung; dem ländlichen Verlobten ist die Geliebte entzogen, solange sie in Salomos Gewahrsam weilt, d. h. bis zum glücklichen Ende des ganzen Dramas. Wie aber erklären sich dann die Auftritte vom ersten Kapitel an,

[1]) Mit Übergang des *n* in *l*, wie denn der Ort heute noch *Sôlem* heißt.

wo die Liebenden sich suchen, finden und in vollem wechselseitigem Genuſs vereinigen? Stickel entdeckt darin ein Zwischenspiel, ganz unabhängig von der Haupthandlung, das idyllische Gegengewicht zu ihrer tragischen Verwicklung. Seine handelnden Personen sind ein glücklich liebendes Hirtenpaar am Libanon. Man muſs Stickel noch das Lob groſser Bescheidenheit spenden, wenn er dies Zwischenspiel auf die drei kurzen Auftritte 1, 7 f. 1, 15–2, 4 und 4, 7—5, 1 beschränkt. Denn in Wirklichkeit schildern schon die ersten Verse 1, 2—4, in denen freilich der König der Glückliche ist, weiter auch 1, 9—14. 2, 5—7. V. 16. 17, um nur die ersten Kapitel zu durchmustern, dieselbe Seligkeit des vollen gegenseitigen Besitzes und Genusses.

Hier stoſsen wir in der Tat auf die Klippe, an der jeder Versuch dramatischen Verständnisses des Hohenlieds immer wieder scheitern muſs. Zu einem Drama gehört, was der Name besagt, Handlung, zur Handlung Entwicklung und Steigerung. Dies vermeintliche Drama aber beginnt in dem Brautgemach, vor dessen Tür uns doch der letzte Auftritt eines Liebesdramas in mehr oder weniger weiter Entfernung Halt machen läſst. Von einer Entwicklung kann hier gar nicht mehr die Rede sein; was in dem Buche hinter diesen Stand der Dinge zurückweist, das sind Schilderungen vergangener Erlebnisse von dem seligen Stillstand der Gegenwart aus, nicht aber sich überhöhende Staffeln auf dem Wege zum Ziel. Nur Versteckenspielen kann darüber hinwegtäuschen, sei es in der Deutung der Worte, sei es in ihrer Zuteilung an diese oder jene der handelnden Personen. In beidem ist Unglaubliches geleistet worden. Was kann deutlicher sein als 2, 6 f.:

> Seine Linke liegt unter meinem Haupt,
> Und seine Rechte liebkost mich.
> Ich beschwör' euch, ihr Töchter Jerusalems,
> Bei den Gazellen oder den Hinden der Flur,
> Wecket noch störet die Liebe nicht,
> Bis es ihr gefällt!

Aber alle unmiſsverständlichen Äuſserungen der Liebesglut auf seiten der Geliebten müssen zum Fenster hinaus geredet sein, ja nicht zu dem anwesenden Salomo, so daſs auf weite Strecken ein Zwiegespräch überhaupt nicht zustande kommt und keins das andere versteht. Für alle solche Kunststücke bietet freilich das Buch den denkbar weitesten Spielraum, weil es jeder

Bühnenbemerkung völlig entbehrt; man darf fragen, ob es jemals ein Drama hat geben können, das seinen Wortlaut so vogelfrei aller Willkür preisgab.

Das ganze Luftschloſs des Dramas bricht dann freilich zusammen, sobald man das Personenverzeichnis etwas näher in Augenschein nimmt. Gewiſs kommt Salomo in dem Buche vor; aber nicht anders als in der Bergpredigt Matth. 6, 29, wo die Lilien schöner heiſsen als Salomo in aller seiner Herrlichkeit. So weiſs sich die sonnenverbrannte Schöne dennoch schön wie die bunten Teppiche in Salomos Königspalast (1, 8), der Liebende schätzt sich im Besitz des Weinbergs seiner Geliebten, das heiſst ihrer Reize, reicher als Salomo mit all seinen herrlichen Rebbergen (8, 11 f.), und, ohne Bild gesprochen, er tauscht den Besitz seiner Einzigen nicht mit den sechzig Königinnen und den zahllosen Kebsweibern und Mägden in Salomos[1]) Harem (6, 8 f.). So wird auch in 3, 7 »die Sänfte Salomos« nichts sein als die höchste Hyperbel für die Pracht des Gerätes. Mit der Sulamitin steht es nicht besser. »Du Sulamitin« heiſst nichts weiter als »du schönste unter den Weibern« (1, 8. 5, 9. 6, 1); denn gemeint ist »Abišag die Sunamitin«, die Jungfrau aus Sunem, die man in I. Kön. 1, 3 als die schönste unter allen Töchtern Israels ermittelt und darum König David als letzte Gemahlin und Pflegerin zuführt. Sie ist deshalb eben sprichwörtlich geworden für die höchste weibliche Schönheit, und in ihrem Entzücken spenden die bewundernden Zuschauer der Tanzenden dieses höchste Lob. Sunem als Heimat der Geliebten wie als Ort der Handlung scheidet damit völlig aus.

Was von König und Königsherrlichkeit übrig bleibt, samt dem ganzen Hintergrund, von dem sich alle Handlung und Rede des Büchleins abhebt, hat uns J. G. Wetzstein erklärt aus der unvergleichlichen Kenntnis orientalischen Lebens, die er sich während seines langjährigen Aufenthalts in Damaskus und seinen Umgebungen erworben hatte[2]). König und Königin heiſsen und spielen dort Braut und Bräutigam während der sieben Tage der Hochzeitfeier, von dem Morgen an, wo sie als junges Ehepaar

---

[1]) Lies »Sechzig Königinnen hatte Salomo u.s.w.«

[2]) Sein Aufsatz: Die syrische Dreschtafel (Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 270—302) ist in der Tat die Quelle für das richtige Verständnis des Hohenlieds geworden.

erwachen[1]). Diese ganzen sieben Tage hindurch, die auch den Namen der »Königswoche« führen, werden vor dem Thron des Königspaars — der dort aus dem einzigen gröſseren Holzgerät, der Dreschtafel, errichtet wird — alle erdenklichen Tänze, Scherze, Spiele aufgeführt, bei denen Lieder der verschiedensten Art, aber alle natürlich an das junge eheliche Glück der Hochzeiter angeknüpft, eine groſse Rolle spielen. Ein stehender Gegenstand dieser Lieder ist die Schilderung der Schönheit des jungen Paars und seines hochzeitlichen Schmucks, wobei natürlich der Löwenanteil der Braut zufällt, deren gutes Recht es ja ist, bei ihrer Hochzeit »die schönste unter den Weibern« zu sein. Dieser *waṣf,* d. h. Schilderung, Lobpreis, wird am ausführlichsten und kühnsten schon am Abend vor der Hochzeit angestimmt, zu dem Schwerttanz, den die Braut im vollen Hochzeitschmuck vor den versammelten Hochzeitgästen aufführen muſs[2]). Ich brauche Wetzsteins Mitteilungen nicht weiter zu folgen. Gerade diese schildernden Lieder nehmen von Kap. 4 bis 7 des Hohenlieds bei weitem den gröſsten Raum ein; der Schwerttanz insbesondere mit aller denkbaren Deutlichkeit und Kühnheit ist in 6, 10—7, 6 mit Händen zu greifen. Nun erklärt sich auch 3, 6—11, das Lied zur Aufrichtung des Hochzeitsthrons für das junge Königspaar. Im übrigen tritt die Einkleidung in das Königtum nur selten hervor; feiert doch das Königspaar, das die jungen Eheleute darstellen, eben seine Hochzeit, und so ist die Hochzeit in jedem Fall die Hauptsache. Der jüngste Vertreter der dramatischen Auffassung, J. W. Rothstein, meint einen erheblichen Gegengrund gegen die von mir nach Wetzstein vertretene Anschauung beizubringen, indem er betont, daſs die Sulamitin oder die Braut im Hohenlied niemals Königin genannt werde[3]). Aber wie oft kommt denn der König vor? Da Salomo in 1, 5. 6, 8. 8, 11 f. nur als Typus und Folie

[1]) Daß diese Komödie auch im heutigen Westjordanland nicht unbekannt ist, bestätigt G. H. Dalman, Palästinischer Diwan 1901, S. XII. Dies Buch bietet auch sonst sehr willkommene Belege zu Wetzsteins Beobachtungen.

[2]) Im heutigen Palästina tritt an seine Stelle ein Fackeltanz, den die Braut mit Kerzen in beiden Händen auszuführen hat (vgl. Dalman S. 254), schon deshalb weit feierlicher und weniger leidenschaftlich als der damaszenische Schwerttanz. Im Hohenlied (7, 1) scheint der Tanz »Lager-« d. i. »Heer- oder Kriegstanz« zu heißen; wir werden also an die syrische Sitte zu denken haben.

[3]) Hastings, Dictionary of the Bible, IV, S. 593a Anm.

dasteht, nirgends als in 1, 4. 12. 3, 11. 7, 6. Wenn aber da überall die »Sulamitin« als seine Gemahlin, der Tag als der seiner Hochzeit erscheint, was ist jene dann anders als die Königin? Man sehe sich doch anderwärts um, wie selten der Titel Königin *(malka)* im Alten Testament ist; aufser dem Buch Esther, das eitlen Staat damit treibt, findet er sich einzig für die Königin von Saba I. Kön. 10, 1—13 (II. Chr. 9, 1—12) und in der Mehrzahl in der angeführten Stelle über Salomos Harem Hohel. 6, 8. Aber, wie gesagt, in erster Linie sind die beiden eben Liebesleute und Eheleute, und alles, was dahin gehört, gehört ins Hohelied. Wenn Dalman (a. a. O., S. XII, Anm. 3) mich dahin verbessert, dafs das Hohelied nicht eigentliche Hochzeitlieder, sondern Liebeslieder enthalte, so ist das Richtige daran selbstverständlich, dafs nämlich alle Liebeslieder sich für die Königswoche eignen, daher auch alles mögliche herangezogen werden wird und hier herangezogen ist, was auch sonst Verwendung findet. Aber anderseits bleibt es dabei, dafs diese Sammlung die Hochzeit zum Mittelpunkt hat. Mag der *waṣf,* das Beschreibungslied, auch ohne Beziehung auf die Hochzeit vorkommen, in Kap. 7 haben wir doch den zum Schwerttanz der Braut am Hochzeitsabend, so gut Dalman S. 254 ff. mehrere Lieder darbietet, die eigens »zum Paradiertanz der Braut« gedichtet sind und gehören, ja einem ganzen Kapitel (S. 184—218) mit einer Menge von Liedern die Überschrift »Bei der Heirat« gibt. So wäre es hier ein Widersinn, wollte man die kosenden Zwiegespräche zwischen Liebendem und Geliebter wie 1, 9—17. 2, 1—3. 4, 12—5, 1 oder auch einseitige Liebesergüsse wie 1, 2—4. 2, 4—7. 4, 9—11 anders als auf die Brautnacht beziehen. Und was sonst vom ersten Erwachen der Liebe, vom Liebeswerben, von allerlei Erlebnissen vor dem endgültigen Besitz gesungen wird, bis zu einem ganz allgemeinen schelmischen Schnadahüpfl wie 2, 15, das bezieht sich h i e r alles auf die Hochzeit und ist sicher auf einer Hochzeit oder auf Hochzeiten gehört und gesammelt. Das ist jedenfalls die weit leichtere Annahme für das Zustandekommen des Hohenlieds der andern gegenüber, dafs jemand darauf ausgegangen wäre, Liebeslieder als solche zu sammeln und dabei so tief in das Gehege der Hochzeitsdichtung im eigentlichsten Sinn geraten wäre. Auch wenn man die Autorität, d. h. hier die Kennerschaft des wirk-

lichen Lebens im Orient zur Entscheidung mit heranziehen soll, so wiegt die Wetzsteins sicher noch erheblich schwerer als die keineswegs geringe Dalmans.

Also eine Sammlung von Hochzeits- und darum Liebesliedern stellt das Hohelied dar, von Liedern ganz so schalkhaft, so sinnlich, so ungezogen, wie sie zu allen unverbildeten Zeiten, und auch keineswegs nur im glühenden Süden, bei dieser Gelegenheit und nur bei dieser im Leben der bürgerlichen Gemeinschaft üblich waren und noch sind. In dieser Beziehung auf Hochzeit und Ehe, auf die Neigung und Vereinigung der Geschlechter, wie sie durch Natur, bürgerliche Ordnung und Religion geheiligt ist, liegt der letzte Rest einer Entschuldigung, nicht einer Rechtfertigung der Stelle, die das Buch unter den Heiligen Schriften erhalten und behauptet hat. Sein Inhalt ist in der Tat kein unsittlicher. Aber fern liegt es doch auch anderseits den in ihm vereinigten Liedern, die Heiligkeit, die sittliche und religiös segensreiche Wirkung des rechten Ehebundes ausdrücklich hervorzuheben und zu preisen. Das liegt weder in dem Wesen der orientalischen Ehe noch der Hochzeitsfeier, die durch diese Lieder verherrlicht wurde. Es ist eine grofse Ausnahme, dafs sich die Schilderung der Liebe einmal zu solchem Ernst erhebt wie gegen Ende in 8, 6f.:

Leg mich gleich dem Siegelring an dein Herz,
Gleich einem Reif an deinen Arm!
Denn die Liebe ist stark wie der Tod,
Hart wie die Unterwelt die Eifersucht;
Ihre Funken sind Feuerfunken[1],
Flammen Jahwes ihre Flammen;
Grofse Wasser mögen die Liebe nicht löschen,
Und Ströme werden sie nicht ersäufen;
Wollte ein Mann alle Schätze seines Hauses geben
Für die Liebe: man würde ihn nur verachten.

Weiter liegt in dem richtigen Verständnis auch die Erklärung für das, was an der dramatischen Auffassung richtig ist. Die Königswoche ist selbst ein Drama, und ihre Aufführungen haben einen gewissen dramatischen Kern. So kann man sich nicht wundern, dafs auch im Hohenliede vielfach dramatische Bewegung herrscht. Das gilt einerseits von der Lebhaftigkeit in der Schilderung von Erlebnissen, wie etwa 1, 7 f.,

---

[1]) Oder »Funken Gottes«, was die Änderung nur eines Konsonanten erfordert.

dem Stelldichein bei der Herde, 2, 8—14, dem Liebeswerben im Frühling, 3, 1—5, der Schilderung eines ängstlichen Traums. Und anderseits stellt sich ganz von selbst die Redeform des Dramas, der Dialog, häufig genug ein, wie darauf schon hingewiesen wurde. Die Sammlung ist ferner bunt aneinander gereiht, ungeordnet, wie fast alle ähnliche Sammlungen aus älterer Zeit[1]). So ergibt sich ein häufiger Wechsel des Schauplatzes und der Stimmung, der zu dramatischem Verständnis, zur Überbrückung durch eine sich entwickelnde Handlung reizt. Vielleicht hat dieser Reiz sich schon früh, schon bei Redaktionen der kleinen Sammlung geäufsert und so zu Nachtrieben Anlafs gegeben, die dann wieder den dramatischen Versuchen einen Anhalt boten. Diese Untersuchung kann hier nicht weiter geführt werden, ebensowenig die Scheidung der einzelnen Lieder, über die natürlich mancherlei Meinungsverschiedenheit möglich ist[2]).

Verfasser des Hohenlieds ist das Volk, nur der Sammler braucht ein Schriftgelehrter gewesen zu sein. Dafs sein Name uns nicht überliefert ist, entspricht der Regel; die leere Stelle wurde später mit dem des Schutzpatrons der Schriftgelehrsamkeit ausgefüllt. Die Heimat der Lieder vermögen wir dank der Treue der Aufzeichnung anzugeben. Der Kreis der Frauen, der die Braut umgibt, wird wiederholt mit »Töchter Jerusalems« bezeichnet. Nun ist eine orientalische Hochzeit ein öffentliches Volksfest. Alle Nachbarn und Umwohner sind dazu eingeladen und nehmen daran teil, auch an der Bestreitung der Kosten, wie denn ähnliches auch bei uns in ländlichen Gegenden gilt. Heifsen nun die weiblichen Hochzeitsgäste »Töchter Jerusalems«, so folgt daraus, dafs die Hochzeit oder die Hochzeiten, von denen diese Lieder stammen, in Jerusalem gefeiert sind. Alle scheinbaren Zeichen nördlichen Ursprungs können dagegen in keiner Weise aufkommen. Was die Zeit der Niederschrift angeht, so beweist die Sprache im ganzen sowohl, in ihrer Entwicklung

---

[1]) Der Versuch, diese Unordnung durch freie Umordnung zu beseitigen, wie P. Haupt ihn gemacht hat (The Book of Canticles, Chicago 1902), erweist sich eben durch die Tatsache der Buntheit ähnlicher Sammlungen in ursprünglichster Überlieferung als unberechtigt und führt zu keinem einleuchtenden Ergebnis.

[2]) Genauere Erörterung findet man in des Verfassers Kommentar zum Hohenlied (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, XVII, Die fünf Megilloth, 1898, S. IX—XXIV. 1—48); vgl. auch meinen ausführlichen Aufsatz, Preußische Jahrbücher LXXVIII, 1894, S. 92 ff.

nach dem Aramäischen hin, wie in Einzelheiten, worunter auch Fremdwörter nicht fehlen, für einen späten Abschnitt des kanonischen Zeitalters. Am besten denkt man wohl an das dritte Jahrhundert v. Chr.; es bot auch für die Judenschaft Palästinas am ersten den Hintergrund für eine so behaglich-idyllische Verwertung schriftgelehrten Könnens. Das fromme Seitenstück zu den leichtgeschürzten Volksliedern, die hier beisammen stehn, bietet das Büchlein der Wallfahrtslieder Ps. 120—134; bei ihrer Sammlung kann es recht wohl nach Antrieb und Verfahren in allem Wesentlichen ebenso zugegangen sein. Wir dürfen uns glücklich schätzen, dafs wir aus diesen beiden Bündeln abnehmen können, was das israelitische Volk selbst unter der Fremdherrschaft an echtester, ursprünglichster Dichtung aus seinem Schofs hervorzubringen imstande war.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Lehrdichtung.

Dafs es ein Irrtum war, anzunehmen, im althebräischen Schrifttum sei auch das Drama zur Ausbildung gediehen, haben wir bei der Behandlung des Hohenliedes gesehen, und wir werden noch ein zweites Mal Gelegenheit finden es festzustellen. Das Epos blieb in den Windeln der Lyrik stecken, in Gestalt des historischen Volkslieds, als dessen herrlichste Blüte wir das Deboralied kennen gelernt haben. Der weiteren Entwicklung griff die Geschichtschreibung vor, deren klassische Anfänge unter König David auch die Darstellung von Mythen und Sagen in ihre schlichte Form zwangen, so dafs dem epischen Gehalt die dichterische Fassung abgeht[1]). Nur die Lehrdichtung gelangte neben der Lyrik zu selbständiger und ausgiebiger Pflege. Wohl bin ich mir bewufst, wie schwer es ist, dieser Gattung im System eine selbständige Stellung neben jenen drei Dichtungs-

---

[1]) Zu dem Versuch von E. Sievers, für alle Quellen der Genesis metrische Gestalt nachzuweisen, was natürlich für alle folgenden Geschichtsbücher ebenfalls maßgebend wäre, vgl. oben S. 31 f.

arten anzuweisen; ist es doch klar, daſs sie sich in das Gewand einer jeden von ihnen zu kleiden imstande ist, und daſs vielfach die Grenzen zwischen ihr und jenen sich durchaus nicht mit Sicherheit ziehen lassen. Indessen, ob auch eine Anzahl lehrhafter Stücke im Psalter zum Belege dienen, daſs die alttestamentlichen Schriftgelehrten diese Klippe nicht immer zu vermeiden wuſsten, so beweist doch die groſse und vielseitige Sammlung der Lehrdichtung im Buch der Sprüche neben der der lyrischen im Psalter, daſs man sich des Unterschieds in der Hauptsache vollkommen bewuſst war. Was wir Lehrdichtung nennen, das nannte man Weisheit, und unter dem Namen Weisheitsbücher hat man mit Recht alles zusammengefaſst, was im A. T. und im späteren jüdischen Schrifttum hierher gehört. Daſs die Weisheit in dem Schrifttum eines Volks zu allerletzt zu Worte, will sagen zur Aufzeichnung kommt, ist einfach eine gesetzmäſsige Erscheinung. Aber damit braucht sich doch die Zeit ihres Werdens keineswegs zu decken. Wenn insbesondere das Buch der Sprüche, das wir als das groſse Sammelwerk der Weisheit zuerst ins Auge fassen müssen, vielleicht in allen seinen Teilen erst spät zur Niederschrift gelangt ist, so wäre es doch ein groſser Irrtum, daraus zu schlieſsen, daſs alle darin enthaltenen Gattungen der Lehrdichtung erst spät entstanden seien. Ja noch mehr, es kann auch viel von dem darin enthaltenen Stoff recht wohl schon lange Jahrhunderte vorhanden gewesen sein, ehe schriftgelehrter Eifer es für der Mühe wert hielt, es festzuhalten und in fernerhin unveränderlicher Gestalt auf die Nachwelt zu bringen. Weisheit als geprägte Münze sucht man vor allem beim unverfälschten Volke, im Osten in erster Linie bei den Zeltbewohnern; sprichwörlich ist im A. T. die Weisheit Edoms (Jer. 49, 7. Ob. 8) und der Ostländer, d. h. der Beduinen (I. Kön. 5, 10). Nirgends aber steht die Entwicklung so still, werden die Äuſserungen der Volksseele so alt, wird die Güte so sehr am Alter gemessen wie gerade in diesen Kreisen. Hier reicht die »Weisheit« und die Nachfrage nach ihr sicher in sehr hohes Alter hinauf; wir haben daher allen Grund, auch die Lehrdichtung als Erbteil aus alter Zeit anzusehen und angesichts der Bücher, die ihr angehören, zu fragen, wo etwa in dem, was uns erhalten ist, die Wurzeln bis in gröſsere Tiefen hinabreichen. —

Das Buch der Sprüche nimmt in unsern Drucken die zweite Stelle unter den Schriften, dicht hinter den Psalmen, ein; nach der ältesten Überlieferung, die uns zu Gebote steht, ging ihm das Buch Hiob noch voraus. Die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel, so lautet die Überschrift, wenigstens auf den ersten Blick. Aber der Anspruch auf Salomos Verfasserschaft ist nicht gar zu ernst zu nehmen; wenigstens schliessen sich eine Anzahl von Abschnitten ausdrücklich davon aus. Ganz von selbst, zumeist durch neue Überschriften, zerlegt sich die Sammlung in acht Abschnitte, die überwiegend selbst wieder Sammlungen darstellen. Ich bezeichne sie der leichteren Übersicht halber mit Nummern:

1. Kap. 1—9, zusammenhängende Weisheitsreden enthaltend.

2. Kap. 10, 1—22, 16, in 10, 1 von neuem überschrieben mit einfachem »Die Sprüche Salomos«[1]). Den Inhalt bilden so gut wie ausschliefslich einzelne zweigliedrige Sprüche; verhältnismäfsig selten werden kleine Abschnitte über den gleichen Gegenstand zusammengestellt.

3. Kap. 22, 17—24, 22, durch die Einführung 22, 17—21, Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen usw., Salomo abgesprochen als Worte ungenannter Weisheitslehrer. Der einfache zweizeilige Spruch bildet hier die Ausnahme, der von zwei Versen in vier Zeilen überwiegt; aber auch umfangreichere Gebilde kommen vor, die den Übergang zu den Weisheitsreden von Kap. 1—9 darstellen.

4. Kap. 24, 23—34 gibt sich durch die Überschrift Auch die folgenden rühren von Weisen her als Anhang zu 3. und liefert damit zugleich den Beweis, dafs wir die Einführung dort richtig verstanden haben.

5. Kap. 25—29. Die Überschrift lautet in 25, 1: Auch dies sind die Sprüche Salomos, die die Männer Hiskias, Königs von Juda, zusammengetragen haben. Es ist klar, dafs sich der Abschnitt damit als Anhang zu 2. bezeichnet, wie 4. zu 3. In der Tat überwiegen hier wieder die einzelnen zweigliedrigen Sprüche. Aber daneben treten doch auch solche, die sich erst in zwei ganzen Versen vollenden (so gleich 25, 4f., 6f., 9f.) oder die drei Zeilen einnehmen (z. B.

[1]) Die Überschrift fehlt in LXX, ohne Zweifel gestrichen, weil sie nach 1, 1 zwecklos erschien.

25, 7. 8. 13), und besonders häufig werden Sprüche über den gleichen Gegenstand zusammengeordnet (so gleich 25, 2—7 über den König, 26, 1—12 über den Toren, 13—16 über den Faulen).

6. *Kap.* 30. Die Überschrift, soweit sie fest steht, lautet: *Die Worte Agurs, des Sohnes Jaḳè*; hier ist also ein andrer Verfasser als Salomo, uns sonst nicht bekannt, mit Namen genannt. Zu Anfang folgen sich einige längere Weisheitssprüche von etwas skeptischer Färbung, dann von V. 11 bis fast zu Ende eine ganze Reihe sogenannter Zahlensprüche, ursprünglich gewiſs Rätsel, die drei-, viererlei zu raten aufgeben, von dem dieselbe Aussage gilt, oft so, daſs die ganze Reihe in dem letzten gipfelt und sich zuspitzt.

7. *Kap.* 30, 1—9 mit der Überschrift *Die Worte des Königs Lĕmuēl von Massa*[1]), *mit denen seine Mutter ihn unterwies*, also eigentlich Worte der Mutter. In der Tat ein kleiner Fürstenspiegel, Warnung vor Wollust und Völlerei, Mahnung zu gerechtem Gericht. Endlich

8. *Kap.* 30, 10—31 braucht keine Überschrift, weil es eine alphabetische Dichtung ist, von 22 Versen, wie es sich gebührt: das Lob des tugendsamen Weibes, unter allen Stücken des Spruchbuchs dasjenige, das sich eigentlich lyrischer Dichtung am meisten annähert.

Wie man sieht, eine bunte Musterkarte, in der sichtlich immer eins an das andre geschoben ist, allen Stücken gemeinsam nichts andres als die Zugehörigkeit zu der gleichen Gattung, der Weisheitsdichtung. Leicht lösen sich die drei letzten Abschnitte ab, vereinzelte, in sich geschlossene Stücke aus später Zeit. Enger ist der Zusammenhang zwischen 1. bis 5. Dabei ist zunächst klar, daſs 3., die Worte ungenannter Weisen, zuerst an die Sammlung der Sprüche Salomos gehängt ist und selbst wiederum, sei es vorher, sei es nachher, in 4. einen Anhang erhielt. Später erst wurde 5. angeschlossen; denn hätten 3. und 4. nicht schon ihre Stelle gehabt, so wären gewiſs Salomosprüche an Salomosprüche angefügt worden, vielleicht gar ohne neue Überschrift. Eigentümlich spiegelt sich jetzt die Redaktionsarbeit gerade in der Überschrift dieses Abschnitts. Durch sie ist nämlich in 25, 1 ein ähnlicher logischer Fehler

---

[1]) So ist zu verbinden.

entstanden wie bei den Wallfahrtsliedern Ps. 120—134, wenn jedes von ihnen jetzt »das Wallfahrtslied« heifst (S. 254). Ganz ebensowenig darf es heifsen »Auch dies [sind] die Sprüche Salomos«. Deutlich bildet vielmehr »Die Sprüche Salomos« die alte Überschrift; »auch dies« ist von der Redaktion hinzugefügt, die diese Sammlung an die vorhergehende (2.) anschlofs. Ganz eigenartig klingt der folgende Relativsatz »die die Männer Hiskias zusammengetragen«. Das wäre eine schriftgelehrte Körperschaft, die sich der Aufgabe gewidmet hätte, salomonische Sprüche, gleichsam eine Nachlese von ihnen, zu sammeln. Von woher? Am wahrscheinlichsten doch aus dem Volksmund; und man dürfte schon daraus einen Schlufs ziehen, wie wenig bei Salomonischen Sprüchen an solche zu denken ist, die Salomo verfafst hat. Wahrscheinlich bedeutet aber hier die hiskianische Sammlung etwas ganz ähnliches wie die Psalmen Salomos, von denen oben (S. 266) die Rede war, neben denen Davids. Dafs sich eine zweite Sammlung fand, die sich arglos wie die erste einfach »die Sprüche Salomos« nannte, wollte gerechtfertigt sein, und man stieg dafür flugs hinab zu dem nächsten volltheokratischen König nach Salomo, das ist Hiskia. Die schriftgelehrte Körperschaft neben dem frommen König verstand sich für die Zeit der Schriftgelehrten ohne jede Überlieferung von selbst. Oder hiefs die Sammlung anfangs blofs »die Sprüche Hiskias«, in demselben Sinne wie »die Psalmen Salomos«, um dann nachträglich durch die Erläuterung »auch Salomos, nur gesammelt unter König Hiskia« kanonfähig gemacht zu werden?[1]) Sicheres wird sich niemals aussagen lassen.

Man mag fragen, warum denn nicht die Aussage der Überschrift als echte alte Überlieferung einfach hinnehmen, dafs eben wirklich diese Sprüche unter Hiskia gegen Ende des achten Jahr-

[1]) P. Behnke hat (Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss. 1896 S. 122) einen Umstand hervorgehoben, der als Zufall wie als Künstelei gleich merkwürdig wäre. Bekanntlich bedienen sich die Hebräer wie die Griechen der Buchstaben des Alphabets auch statt der Ziffern. Die Sammlung Kap. 10, 1—22, 16 enthält 375 Sprüche oder Verse, 375 ist = 300 + 30 + 40 + 5 = *šlmh* = Salomo. Die Sammlung Kap. 25—29 enthalte, sagt Behnke, 136 Verse = 8 + 7 + 100 + 10 + 5 + 6 = *ḥzḳjhw* = Hiskia. Das stimmt nicht; denn es sind 137 Verse, womit der Scherz hinfällig wird. Man müßte schon von den Versen 26, 12 und 29, 20, die einander sehr ähnlich sind, einen streichen oder ein Verrechnen annehmen. Natürlich könnte der Tatbestand, als beabsichtigt aufgefaßt, auch durch nachträgliche Schiebungen hergestellt sein.

hunderts als von Salomo um die Mitte des zehnten Jahrhunderts herrührend zusammengelesen seien? Es stände dann weiter auch nichts im Wege, die erste Sammlung, 10, 1—22, 16 vollends auf Salomo selbst zurückzuführen. Darin aber liegt eben das Hindernis auch für jene Annahme. Denn beide Sammlungen bieten in keinem Fall das Werk eines kunstmäſsigen Epigrammatikers, am wenigsten eines Königs. Volksweisheit ist es, die hier aufgespeichert ist, in lauter knappe Sprüche gefaſst, wie es der Volksmund liebt. Die gegebene Form ist für das alte Israel der *mašāl,* der aus zwei parallelen Gliedern bestehende Vers, der die Grundform der gesamten Dichtung geworden ist[1]). Die Grundbedeutung des Wortes ist Vergleichung, und dem entspricht hier die Sache. Nur vergesse man nicht, daſs ein Vergleich keineswegs überall Gleichheit oder Ähnlichkeit herausstellen wird, sondern daneben auch ebensogut einen Gegensatz oder ein Mehr und Minder. Drei Sprüche aus der ersten Sammlung mögen dafür als Beispiele dienen. Für die Gleichheit:

11, 22: Wie ein goldner Ring im Rüssel einer Sau,
So ein schönes Weib, das keinen Anstand kennt;

Für den Gegensatz:

11, 17: Ein gütiger Mann tut sich selber wohl,
Aber ein hartherziger peinigt sein eigenes Fleisch;

Für das Mehr und Minder:

15, 17: Besser ein Gericht Grünkraut, wo Liebe weilt,
Als ein gemästeter Ochs und Haſs dabei.

In der ersten Sammlung überwiegt bei weitem der Gegensatz, in der zweiten ist die Gleichheit stärker vertreten, ohne daſs daraus irgendein Schluſs zu ziehen wäre. Es mag recht wohl sein, daſs zweiseitige Weisheitssprüche, wie sie hier gesammelt sind, eigentliche Vergleiche also, den Grund zu der dichterischen Form für das Hebräische gelegt haben.

Die Sprüche sind aus dem Volksmund aufgegriffen, nachdem er sie lange, viele von ihnen gewiſs jahrhundertelang, umhergetragen und gemodelt hatte. Wovon Salomo nach I. Kön. 5, 13 geredet haben soll, »die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis zu dem Isob, der aus der Wand wächst, Vieh,

---

[1]) I. Sam. 24, 14a, womit man wohl die Eingliedrigkeit alter hebräischer Volkssprichwörter zu beweisen sucht, ist wertlose Glosse. Man vergleiche lieber die Simsonsprüche in Richter 14, 14. 18.

Vögel, Gewürm und Fische«, das kommt höchstens gelegentlich im Bilde darin vor. Der eigentliche Gegenstand ist bürgerliche Sittlichkeit und Religion, mit Ausschlufs des Kultus, der höchstens im Vorübergehn gestreift wird (vgl. 15, 8. 21, 27). Aber alles, was die Propheten gepredigt, ist stillschweigend darin aufgenommen und verarbeitet, ja es steht durchaus im Vordergrund. Der Gerechte und der Gottlose, der Weise und der Narr stehn sich durchgängig als Gegensätze gegenüber, und wonach sie unterschieden werden, ist die geläuterte Sittenlehre einer späteren Zeit. Der Standpunkt ist überall aus der Masse genommen, Genügsamkeit mit einem geringen Los, ja dessen Bevorzugung und Verherrlichung, bilden die Grundstimmung. Dazu stimmt, dafs überall solche Volksweisheit erst spät ihren schriftlichen Niederschlag gewinnt; niemand denkt in früher, in tatendurstiger und bewegter Zeit daran, solche Schätze zu sammeln. Um so mehr ist man freilich, sobald man es angreift, darauf bedacht, altes Gold aufzufinden und vor dem Untergang zu behüten. Schon darum darf die Zeit der Aufzeichnung und der Entstehung nicht miteinander verwechselt werden, wie denn davor gleich zu Anfang gewarnt wurde. Dafs auch vorexilisches Gut hier einen Unterschlupf gefunden hat, dafür sprechen vor allem die Königssprüche, die keineswegs besonders dünn gesät sind. Man lese nur die geschlossene Gruppe 16, 10—15:

Orakelspruch liegt auf des Königs Lippen,
Beim Rechtspruch versagt sein Mund nicht die Treue.
Richtige Wage und Wagschalen hat Jahwe,
Von ihm sind gefertigt alle Gewichte im Beutel.

Ein Greuel ist den Königen das Unrechttun,
Denn durch Gerechtigkeit wird der Thron gefestigt.

Gerechte Lippen gefallen dem König,
Und wer redlich spricht, den hat er lieb.

Des Königs Grimm gleicht Todesboten
Aber ein weiser Mann beschwichtigt ihn.

Ist des Königs Antlitz hell, schafft es Leben,
Seine Gunst ist wie Regengewölk im Frühling.

In allen diesen Sprüchen[1]) offenbart sich herzliches Einvernehmen des Volkes mit dem König, das Volk steht dem Throne nah und erkennt ihn als seine Zuflucht an. Das beweist

---

[1]) Man vergleiche weiter 14, 28. 35. (34). 19, 12. 20. 2. 8. 26. 28. 21, 1. 22, 11.

für ein eigenes Königtum, gegen ein volkfremdes, heidnisches, und vollends gegen ein Regiment zweiter Hand, wie man es von den persischen Statthaltern gewohnt war. Nicht daſs darum diese Sprüche vor der Verbannung müſsten aufgezeichnet sein; aber ersonnen, geworden müssen sie sein, als das Volk sich noch an seinem eigenen Königtum freuen konnte. Nicht ganz so zutraulich steht die zweite Sammlung dem König und den Fürsten gegenüber, man vergleiche besonders 28, 16 und 29, 4. 12. 26; aber immerhin redet gleich der Anfang 25, 2—6 deutlich genug noch von einem eigenen, volkstümlichen Königtum. Will man sich überzeugen, wie richtig der Schluſs ist, wie anders Aussprüche lauten, die unter der Fremdherrschaft gewachsen sind, so braucht man nur die Abschnitte zu vergleichen, in denen Jesus Sirach (um 190 v. Chr.) von der Obrigkeit handelt. Tiefes Miſstrauen gibt den Ton an, die Warnung, sich mit den Groſsen nicht einzulassen, ist sein A und O über diesen Gegenstand, vgl. 7, 4—6 und Kap. 13 fast im ganzen Umfang. Selten steht neben ungünstigen Aussagen (vgl. auch 8, 2) einmal auch etwas günstiges, wie in 10, 1—5, und da ganz sachlich, völlig aus der Ferne. Schon der Name »König« ist selten; meist tritt der Machthaber, d. i. der Statthalter oder Beamte, an seine Stelle. Und in Kap. 33 (36) vollends bricht sich die eigene Herzensmeinung Bahn in einem glühenden Gebet um Vernichtung der heidnischen Macht und ihrer Gewalthaber.

Wir haben es also in den beiden grundlegenden Abschnitten 2. und 5., die zusammen drei Fünftel des Buchs ausmachen, mit einer Sammlung der Volksweisheit in ursprünglichster Form zu tun, die sicher erst in verhältnismäſsig später, jedenfalls nachexilischer Zeit zusammengebracht ist, aber mit dem Bestreben, altes Gut zu bewahren. Für den Zeitpunkt der Sammlung müssen wir zunächst ziemlich weiten Spielraum lassen; aber eine gewisse Grenze nach unten hin läſst sich vielleicht aus dem ersten Abschnitt Kap. 1—9 gewinnen, der bisher noch ganz auſser Betracht gelassen wurde. Wir haben es da mit einer wesentlich verschiedenen Gattung zu tun. Anstatt der einzelnen Sprüche zusammenhängende, wenn auch rein äuſserlich in parallele Verse gegossene Rede; anstatt der schlichten tatsächlichen Feststellungen aus gereifter Lebensweisheit andringende, angelegentliche Vermahnung zum Tun des Heilsamen, zum

Meiden des Schädlichen; statt der rein sachlichen Haltung die immer wiederkehrende Anrede »mein Sohn«, so daſs das Ganze zu einem Unterricht für die heranwachsende, im Grunde nur für die männliche Jugend wird. Solcher Art, nur noch enger in seinem Bereich, ist sonst im Spruchbuch der kleine Fürstenspiegel 30, 1—9. Auch Abschnitt 3., die Worte der Weisen, verläuft in Ermahnungen und spitzt sich wiederholt auf die Anrede »mein Sohn« zu (23, 15. 19. 26. 24, 13. 21). Abschnitt 5., die zweite Sammlung der Salomosprüche, neigt wenigstens im Anfang mehrfach zur Vermahnung, verhält sich aber sonst ganz fremd zu diesem ersten Abschnitt, am allerfremdesten die erste Sammlung Kap. 10—22, 16 [1]). Um so verwunderlicher könnte es scheinen, daſs der Abschnitt gerade mit diesen beiden Sammlungen dieselbe Aufschrift führt, »die Sprüche Salomos«. Aber daſs es so sei, ist in Wirklichkeit selbst nur Schein. Denn jedenfalls handelt es sich nicht um eine Überschrift im gewöhnlichen Sinn, da die Rede gleich weiterläuft. Sie führt aus, zu was Nutz und Frommen diese Sprüche Salomos da sind, derart daſs sich die Benennung als Sprüche gar nicht vom folgenden trennen läſst. Man urteile selbst:

Die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids,
Des Königs von Israel [zu Jerusalem][2]),
Um zu lernen Weisheit und Zucht[3]),
Um zu beherzigen Worte der Einsicht;
Um anzunehmen verständige Zucht,
Gerechtigkeit, Recht und Billigkeit;
Den Einfältigen Klugheit zu geben,
Dem Knaben Kenntnis und Nachgedanken;
Der Weise höre und mehre sein Können,
Und der Verständige gewinne kluge Gedanken,
Im Merken auf Spruch und Gleichnisrede,
Worte der Weisen und ihre Rätsel.

Man hat wohl gemeint, bis hierher, V. 6, die Überschrift rechnen zu können, um dann erst mit V. 7 den ersten Abschnitt selbst beginnen zu lassen. Aber wenn es da heiſst:

---

[1]) Die einzige Stelle in 2., die die Anrede »mein Sohn« bringt, 19, 27, ist verdorben; für *b^enî* »mein Sohn« ist *bîna,* weiter *šomēa'* statt *lišmôa'* zu lesen:
Der Einsicht bar ist, wer Warnung vernimmt,
Nur um abzuirren von den Worten der Weisheit.

[2]) Man darf vermuten, daß hinter *jsr'l* ein *bjrwslm* ausgefallen ist; nur so fügt sich V. 1 dem unerläßlichen parallelen Versbau. Vgl. dazu Pred. 1, 1.

[3]) Die Übersetzung dieser Zeile möge man nur als eine vorläufige betrachten.

Die Furcht Jahwes ist der Erkenntnis Anfang,
Weisheit und Zucht verachten die Toren,

so ist es doch klar, wie mit den Begriffen von V. 1—6 weitergearbeitet wird, wie insbesondere die zweite Hälfte nur die Kehrseite jener Verse darstellt, wie überhaupt V. 1—6 genau die Sprache der gesamten folgenden Kapitel reden. So kann denn auch hinter V. 7 kein Punktum gesetzt werden, sondern man mufs mit V. 8:

Höre, mein Sohn, die Zucht deines Vaters
Und stofs nicht zurück die Lehre deiner Mutter

ohne Aufhalten in den Strom der Lehrrede einlenken. In der Tat wird man auf den Gedanken an eine Überschrift ganz verzichten, man wird V. 1 f. vielmehr übersetzen müssen:

Die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids,
Des Königs von Israel zu Jerusalem,
Dienen zu lernen Weisheit und Zucht usw.

Es wird damit ganz klar, dafs Kap. 1—9 gar nicht sich selbst als »Sprüche Salomos« bezeichnen, sondern dafs sie nur einführen wollen in die Sprüche Salomos, die von Kap. 10 an folgen. Ihr Verfasser hat sich durch die ihm vorliegenden Spruchsammlungen anregen lassen, wie das von dem Siraziden sein Enkel, der Übersetzer, im Vorwort aussagt, »selbst auch etwas für Zucht und Weisheit Förderliches zu verfassen«; da er aber viel zu geben hatte, ist eben sein Vorwort ziemlich lang ausgefallen. Sich dabei für Salomo auszugeben, kam ihm gar nicht in den Sinn; vielmehr hat er sich scharf von ihm unterschieden. Und allem Anschein nach hatte er dabei schon ein recht zusammengesetztes Ganze, den vollen oder doch nahezu den vollen übrigen Umfang des Buchs vor sich. Denn statt »die Sprüche Salomos« finden wir in V. 6 »Spruch und Gleichnisrede, Worte der Weisen und ihre Rätsel«. »Worte der Weisen« ist geradezu der Titel der Abschnitte 3. und 4., als Rätsel haben wir den Hauptbestand von 6. kennen gelernt. Auf die Reden von Kap. 1—9 können sich diese Bezeichnungen kaum beziehen. So ist es schwer an der Annahme vorbeizukommen, dafs Abschnitt 1 das Vorwort mindestens zu 2.—6. bildet; ob 7. und 8. etwa erst später hinzugewachsen sind, müssen und können wir unentschieden lassen. Wir wissen nun, warum sich in 10, 1 die Überschrift »die Sprüche Salomos«

wiederholt; sie ist einfach unentbehrlich, weil Kap. 1—9 sich gar nicht so nennen.

Aus dem Gesagten folgt nun aber, dafs Kap. 1—9 später geschrieben sind als die folgenden Abschnitte; man kann also aus ihnen, wenn sich ihre Abfassungszeit genauer bestimmen läfst, in der Tat eine untere Grenze für jene gewinnen. Dazu aber ist hier schon deshalb mehr Aussicht, weil es sich in Kap. 1—9 zweifellos um ein Erzeugnis der Kunst, um persönliche Arbeit handelt, während 2. und 5., die beiden übrigen grofsen Abschnitte, aus Jahrhunderten zusammengewachsene Volksweisheit darstellen. In Kap. 1—9 nun fehlt zunächst die Figur des Königs ganz und gar, irgendwelche Obrigkeit wird überhaupt nicht erwähnt, nur als Strafgewalt steht sie etwa im Hintergrund. Die herrschende Einkleidung der Rede ist, wie schon erwähnt, die der Ermahnung des Vaters oder der Eltern (so schon 1, 8) an den heranwachsenden Sohn. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind durchgängig günstige, die Gefahren die wohlhabender Stände, einer verfeinerten, ja üppigen Lebenshaltung. Weit überwogen wird alles übrige von der *insomnis cura parentum,* der Warnung vor geschlechtlichen Sünden, vor Hurerei und Ehebruch, die in 2, 16—19. Kap. 5. 6, 20—35. Kap. 7, füglich auch ganz am Schlufs in 9, 13—18, etwa den dritten Teil des ganzen Abschnitts in Anspruch nimmt. Nach Form und Inhalt tritt damit in Wettbewerb nur ein andrer Gegenstand, das ist das Werben der Weisheit um ihre Schüler. Schon im ersten Kapitel, V. 20—33, tritt sie als Person an die Stelle des mahnenden Vaters und ruft alle zu sich heran; Kap. 8 und 9 gehören vollends ganz ihr, bis in 9, 13 ff. auch die Torheit als Weib personifiziert, im Grunde eine und dieselbe mit dem unzüchtigen Weibe der genannten Abschnitte, auftritt und der Weisheit ihre Jünger abspenstig zu machen sucht. Neben und zwischen diesen Abschnitten, die der Weisheit allein gehören, nimmt auch der mahnende Vater den Gegenstand auf. Aber auch er ordnet füglich alles, was er zu bieten hat, der Mahnung zum Erwerb der Weisheit und zum Gehorsam gegen sie unter, so 2, 1—11. 3, 13—35. 4, 5—12. 5, 1 f. 7, 4. Fast möchte man fragen, ob der Verfasser von Kap. 1—9 nicht einen Weisheitstraktat im engsten Sinne, der die Weisheit allein redend einführte, benutzt und ihn im wesentlichen in seine eigenen Aus-

führungen aufgenommen habe. Die Rolle, die die Weisheit hier spielt, ist in der Tat sehr eigenartig und auffällig genug. Ihre völlige Hypostasierung, die Aussagen von Kap. 3 und 8, daſs sie Gottes erstes Geschöpf, daſs sie seine Gehilfin und Werkmeisterin bei der Erschaffung der Welt gewesen sei, lassen sich ohne den Einfluſs griechischer Philosophie, insbesondere der platonischen Ideenlehre, nicht wohl begreifen. Wir werden damit nach höchster Wahrscheinlichkeit in das griechische Zeitalter Asiens, und nicht in seinen allerersten Anfang, also in das 3. Jahrhundert v. Chr., verwiesen. Ebendahin aber deutet die andre Hauptgruppe des Abschnitts, die Rolle des unzüchtigen Weibes. Denn da handelt es sich nur zum geringen Teil um die alte Gefahr der Hurerei und des Ehebruchs, wie sie seit den ältesten Zeiten auch in Israel drohte, noch weniger um die heilige Unzucht der alten Hierodulen. Hier sind ganz neue böse Sitten eingerissen, und die sie heraufgeführt hat, das ist die griechische Hetäre. Die eigentliche Feindin der männlichen Jugend heiſst hier durchgängig d i e F r e m d e (2, 16. 5, 3. 20. 7, 5), die Ausländerin (2, 16. 6, 24. 7, 5). Es ist unmöglich, darunter, wie man wohl gewollt hat, das Weib eines andern zu verstehn, so daſs es sich um Ehebruch innerhalb des eignen Volkes handelte. Auch der wird erwähnt, aber klar unterschieden, vgl. 6, 24[1]). 29. 32, besonders aber V. 26:

> Denn für's Hurenweib geht's bis zum trocknen Brot,
> Und des Eheweibs Wild ist das teure Leben,

d. h. der Verkehr mit der Ehefrau kostet den Hals, wie V. 29 ff. weiter ausführen. Die Fremde ist dagegen, wie ihre Namen es besagen, in 2, 16 ff. ausdrücklich als die Hergelaufene, die Heimatlose geschildert, die durch das Aufgeben ihrer Familie und Religion ihre gemeine Gesinnung und Lieblosigkeit schon genügend bewiesen hat. Es ist der gewerbsmäſsige Betrieb der griechischen Hetäre gemeint; auch der wird mit den makedonischen Heeren seinen Siegeszug angetreten haben, kann aber in Palästina füglich erst seit dem 3. Jahrhundert zu solcher Bedeutung gelangt sein. Die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, wo Palästina unter der milden Herrschaft der Ptolemäer, besonders des judenfreundlichen Königs Ptolemäus II. Philadelphus (285—246) stand und sicherlich zu ungewöhnlichem Wohlstand und friedlichem Gedeihen gelangte,

---

[1]) Lies *rēaʿ* statt *raʿ* und *lešôn* statt *lašôn*.

bietet daher in jeder Beziehung für Kap. 1—9 die beste Unterlage. Auch die Sprachgestalt stimmt dazu, soweit wir zu urteilen in der Lage sind, vortrefflich. Und wiederum schiebt nach unten hin das Buch Jesus Sirach einen Riegel vor, das alle im Buche der Sprüche vertretenen Gattungen fortsetzend zusammenfaſst und in dem Lobspruch auf Salomo wörtlich auf Spr. 1, 6 zurückgreift (vgl. Jes. Sir. 47, 17).

Für die älteren Abschnitte des Spruchbuchs, insbesondere für die Sammlung der Abschnitte 2. und 5., bleibt uns daher das vierte Jahrhundert offen, und wir haben auch schwerlich Ursache, darüber noch zurückzugehn, da das fünfte noch im ganzen Umfang der grundlegenden Arbeit an Abschluſs und Redaktion des Gesetzes gehört.

Inneren Schicksalen der einzelnen Abschnitte ist, soweit nicht einfach die Textgeschichte in Betracht kommt, schwer nachzugehn; insbesondere gilt das von den bunten Sammlungen der Einzelsprüche. Sicherlich ist es sehr beachtenswert, daſs manche Sprüche sich in ihnen ganz oder teilweise, genau oder mit geringen Abweichungen wiederholen, besonders zwischen den beiden Sammlungen 2. und 5., aber doch auch innerhalb der einzelnen [1]). Indessen wären solche Erscheinungen doch nur dann auffallend, wenn es sich um Erzeugnisse des Nachdenkens eines einzelnen Schriftstellers handelte; dagegen erklären sie sich ganz von selbst, wo Hunderte von Sprüchen aus dem Volksmund zusammengelesen sind, und überall in ähnlichen Fällen finden sich die Seitenstücke dazu. Eher könnte man für Kap. 1—9 geschlossene Ordnung in Anspruch nehmen, aber auch dafür wird man, selbst abgesehen von der schon berührten Möglichkeit, daſs von dem Verfasser ein Weisheitstraktat benutzt wurde, nicht zu hohe Anforderungen stellen dürfen. Wirklich fremd in dem ganzen Abschnitt scheinen mir nur 6, 6—19 [2]), da sie weder die Einkleidung der Ermahnung des Vaters an den Sohn, noch der Weisheit an ihre Schüler zeigen, dafür aber die nächste Verwandtschaft mit

[1]) Vgl., um nur ganze Verse heranzuziehen, zwischen Abschnitt 2. und 5.: 21, 9 mit 25, 24; 18, 8 mit 26, 22, auch 22, 3 mit 27, 12; 20, 16 mit 27, 13; 22, 13 mit 26, 13; 19, 24 mit 26, 15; innerhalb 2.: 14, 12 mit 16, 25; 16, 2 mit 21, 2; 20, 10 mit 20, 23, auch 16, 18 mit 18, 12; endlich innerhalb 5.: 26, 12 mit 29, 20.

[2]) Nicht auch 6, 1—5, die Bickell einschließt. Wollte man für sie eine Stelle suchen, so wären sie in Abschnitt 3., hinter 22, 27, einzufügen, gewiß aber ohne die beiden „mein Sohn“ in V. 1 und 3.

andern Abschnitten des Spruchbuchs. Zunächst deckt sich 6, 10 f. mit 24, 33 f. in Abschnitt 4., dem Anhang von Worten der Weisen. In der Tat gewinnt, wenn man für 24, 33 f. den ganzen Absatz 6, 6—11 einsetzt, das schöne Stück über den Faulen erst den rechten Zusammenhang und Abschlufs[1]). Die folgenden Verse 6, 12—19 bilden zwei Zahlensprüche, sechserlei und siebenerlei nichtsnutzige Leute[2]), sechserlei und siebenerlei, was Jahwe hafst. Nun findet sich diese Gattung sonst nur in Abschnitt 6., den Sprüchen Agurs in Kap. 30, freilich dort stets 3 und 4, dazu auch in urwüchsigerer Form. Statt sie als von dort nach Kap. 6 verschlagen anzusehen, mag man daher wohl mit Bickell daran denken, sie einfach mit V. 6—11 an Kap. 24 anzuschliefsen. Den kleinen Nachtrag darf man sich ja ruhig recht bunt vorstellen, wie er das ohnehin schon ist. Mag es so auch im Buch der Sprüche nicht ganz an offenen Fragen fehlen, im ganzen dürfen wir dankbar sein, dafs die mannigfaltige Sammlung ihr Zustandekommen so schlicht und offen selbst kundgibt. Sie gewährt uns einen tiefen Einblick in ein reich angebautes Gebiet.

Genau wie das grofse Sammelwerk der Liederdichtung, der Psalter, hat auch das der Lehrdichtung, das Buch der Sprüche, zwei Trabanten sich zur Seite, ebenso wie dort Bücher von einheitlicher Stimmung gegenüber dem bunten Allerlei; nur dafs es sich dort doch auch um Sammlungen handelte, hier aber um geschlossene Bücher von einheitlicher Abfassung und persönlicher Verfasserschaft. Streiten mag man nur, ob fremde Hände sich nachträglich bemüht haben, den Werken unter Wahrung des Scheins der Einheitlichkeit eine andre Wendung zu geben. Es sind die Bücher Hiob und Prediger, um die es sich handelt; nur um vom Kleineren zum Gröfseren, vom Einfacheren zum Verwickelteren, vom Nüchterneren zum Erhabeneren, vom Kunstlosen zur hohen Kunst fortzuschreiten, beginne ich mit dem letzteren, dem Prediger Salomo, wie das Buch bei uns heifst.

Der Prediger ist ein Weisheitstraktat, der Form nach

---

[1]) Bickell ordnet 6, 6—8. 24, 30—32. 6, 9—11, was verwickelter ist und einen weniger guten Zusammenhang ergibt.

[2]) Ergänze V. 12 nach V. 16: [Diese sechs sind] nichtsnutzige Menschen,
[Und sieben sind] heillose Leute:

also verwandt mit Spr. 1—9; sucht man für den Geist, der darin herrscht, in der grofsen Sammlung einen Ansatz, so möchte er am ersten in Kap. 30, den Sprüchen Agurs, zu finden sein, besonders in deren skeptischem Anfang. Das Buch hat seine endgültige Stelle gefunden als vierte der fünf Festrollen, da es die Festlektion für Laubhütten, das Herbstfest, geworden ist, gewifs eine besonders stimmungsvolle Wahl. Früher hat es wohl mit den Sprüchen und dem Hohenlied zusammengestanden, wegen der angeblich gleichen Verfasserschaft. Salomo ist als Verfasser bezeugt durch die Überschrift:

> Die Worte des Predigers, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem.

Das ist im Rätsel gesprochen, aber doch recht durchsichtig. Denn der Titel »König in Jerusalem« geht sicher nicht auf David, sondern auf seinen Sohn, den Sprecher in dem Buche, wie V. 12. 16. 2, 8—12 beweisen, und Sohn bedeutet hier keineswegs Nachkomme in beliebigem Grade. Vielmehr hat alles, was jene Stellen von ihm aussagen, vor allem das Lob der Weisheit, die durch das ganze Buch hin das Ziel des Strebens bildet, in der Überlieferung nur von Salomo Geltung, dem einzigen leiblichen Sohne Davids, der die Königskrone trug[1]). Aber warum dann nicht gerade heraus Salomo statt des wunderlichen »Prediger«?[2]) Das ist durch das Buch selbst an die Hand gegeben. Denn

> Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht der Prediger, alles ist eitel!

so beginnt das Buch und ebenso schliefst es in 12, 8; dieselbe Anführungsformel findet sich auch noch in 7, 27. Und vollends wird 12, 9 der Verfasser ausdrücklich mit diesem Decknamen eingeführt, um Mitteilungen über seine Person anzuschliefsen. Wie nun diese Bezeichnung des Verfassers und seine Gleichsetzung

---

[1]) H. Grimme hat vorgeschlagen, unter dem Prediger den unglücklichen Jojachin zu verstehn, der i. J. 597 nach dreimonatiger Regierung unter den Schrecken der Belagerung als ganz junger Mann in die Gefangenschaft geführt und nach 36 Jahren i. J. 561 aus dem Kerker befreit wurde. Der Prediger sagt von sich selber eigentlich nur Glückserfahrungen aus: wo soll dieser arme Kreuzträger die gemacht haben?

[2]) Hebräisch *ḳohèlet,* abzuleiten von *ḳahāl* „gottesdienstliche Versammlung, Gemeinde“. Die Form ist weiblich, wird aber männlich gebraucht (7, 27 lies *amar hakḳohèlet* wie 12, 8) und läßt sich nur als „der Prediger“ verstehn. *Ḳohèlet* ist auch der stehende Name des Buchs geworden.

mit Salomo zueinander stimmen, das wird weiterhin zu untersuchen sein: jedenfalls beweist die Aufnahme des Decknamens in die Überschrift, dafs ihm der Vortritt gebührt, nicht dem Eigennamen.

Der Prediger nun, wer immer sich unter dem Namen verbirgt, spricht in dem Buche seine Erfahrungen über das menschliche Leben aus. Nichts als nur Erfahrung will er geben, grau ist ihm alle Theorie. Aber leider des Lebens goldner Baum nicht grün. Vielmehr ist der Satz, mit dem das Buch beginnt, in seinem vollsten Ernst, in der denkbar umfassendsten Bedeutung gemeint. Die Welt vollzieht mit allem, was sie in sich schliefst, einen ewigen, ziel- und zwecklosen Kreislauf; alles beginnt nach seinem Ablauf unverändert von vorn, nichts kommt zum Ziel, zur Ruhe, zur Befriedigung (1, 2—11). Da hilft keine Arbeit, keine Weisheit, kein Reichtum, keine Macht, keine Tugend: der Erfolg bleibt immer unsicher, er kann dem entgegengesetzten Tun ebensogut zufallen, und der errungene kann wieder verloren gehn. Auch die Rechnung auf Ausgleich nach dem Tode, auf ein Weiterleben des Geistes, trügt; denn wir wissen nicht, ob der Mensch darin irgendeinen Vorzug vor dem Vieh geniefst (3, 19 ff.). Von dem Vorzug vollends, den im A. T. das auserwählte Volk, sei es für die Gegenwart oder eine selige Zukunft, sei es als Ganzes, sei es in seinen einzelnen Gliedern, für sich in Anspruch nimmt, ist in dem ganzen Buch mit keinem Wort die Rede. Der Verfasser scheint absichtlich davon zu schweigen, um ihn nicht ebenso entschlossen leugnen zu müssen. Dazu stimmt, dafs der Name des Gottes Israels Jahwe uns nicht ein einziges Mal darin begegnet[1]). So sind denn die Toten besser dran als die Lebenden, und wer nicht geboren ist, besser als beide (4, 2 f.). Das einzige, was dem Menschen bleibt, ist der Augenblick; ihn zu geniefsen, zu essen, zu trinken, fröhlich zu sein, sich seines Weibes zu freuen, so lange ihm das gegönnt ist, vor allem in der Jugend (3, 22. 5, 17 f. 8, 15. 9, 7—9. 11, 9 ff.), das ist klug, das ist alles, was dem Menschen an Glück offen steht. Aber auch dies immer mit dem Bewufstsein, dafs es ihm im nächsten Augenblick genommen werden kann.

---

[1]) Wie im Buch Esther. Im Hohenlied findet sich 8, 6 wenigstens seine abgekürzte Form *Jah*; natürlich begreift sich die Spärlichkeit hier leicht aus dem Gegenstand.

Das alles nun tritt keineswegs in folgerichtig durchgebildeter Gestalt auf, als geschlossenes System des Pessimismus, des Sensualismus, des Atheismus oder des Materialismus. Vielmehr ordnet es sich ein in die alte, überlieferte Weltanschauung, den Glauben an eine Welt, in deren Herzen ein Gott wohnt, der sie geschaffen und ihr ihre Gesetze gegeben hat, der recht gut weifs, was er will, nur dafs wir es nicht wissen (3, 10—15). Aber das Rätsel der Theodicee, das hier einsetzen würde, wird gar nicht angerührt; das A und das O des Buchs ist nur der Zweifel, die Skepsis. Dafs sie des Menschen unentrinnbares Los sei, das empfindet der Verfasser als schwer, als ein drückendes Geschick, ohne doch zu eigentlichen Anklagen überzugehn oder des Schöpfers Verteidigung auf sich zu nehmen. Mit alledem ist nicht ausgeschlossen, dafs auch positive Weisheits- oder besser Klugheitsregeln für das Verhalten gegenüber dem flüchtigen und ungewissen Augenblick gegeben werden. Sie greifen natürlich nicht tief, sondern beschränken sich durchgängig auf einen vorsichtigen Mittelweg, selbst zwischen Frommsein und Unfrommsein, zwischen Weisheit und Torheit (7, 15—17). Und was immer davon geboten wird, es ändert nichts an dem »Alles ist eitel«.

Das Buch ist sicher sehr spät entstanden; schon der Verfall der Sprache zeigt das zur Genüge. Doch verweist der gänzliche Mangel nationalen Denkens und Strebens uns, da an das letzte Jahrhundert v. Chr. nicht wohl gedacht werden kann[1]), hinter den grofsen Aufschwung der Makkabäerzeit zurück. Das dritte Jahrhundert, eher in seiner zweiten Hälfte, mag mit Wahrscheinlichkeit dafür in Aussicht genommen werden. Der Prediger stellt eine begreifliche, ja notwendige Folge des überlangen Wartens, der übergrofsen Spannung, des unerträglichen Gegensatzes zwischen Selbstbewufstsein und Aufsenwelt innerhalb der jüdischen Gemeinde dar. Es lag eine gewisse Befriedigung darin, das hoffnungslose Elend des eigenen Volks als allgemeines Menschenlos zu begreifen, den hochmütigen Machthabern nicht mehr zuzugestehn, als man selbst besafs, und zu solchem Ende auch das verächtlich fortzuwerfen, was einem

---

[1]) Nach glaubhafter jüdischer Überlieferung hat man schon um 100 v. Chr. um das Anrecht des Predigers auf eine Stelle im Kanon gestritten.

noch geblieben war. Wir sind am Anfang der Wartezeit, im sechsten Jahrhundert, demselben Drang zum Gleichmachen nach der entgegengesetzten Richtung hin begegnet, bei Deuterojesaja, der Israels Heil der ganzen Menschheit verhiefs. Den andern Pol stellt der Prediger dar, nicht minder zu seiner Zeit. Dafs daneben die Persönlichkeit der Verfasser eine starke Rolle spielt, versteht sich von selbst; sie ist bei beiden sehr scharf ausgeprägt, nach entgegengesetzter Richtung einseitig veranlagt. Auch die des Predigers ist eine mächtige, die weit über das gewöhnliche Mafs hinausreicht; immer wieder ist seinem Buch ein gewaltiger Eindruck gesichert, ob auch das Selbstbewufstsein sich noch so sehr gegen sein zersetzendes Denken bäumt. Seine eigentümliche Gröfse gewinnt noch dadurch, dafs man seine Gedanken vergeblich aus dem Einflufs griechischer Philosophie herzuleiten sucht; in ihrer eigentümlichen Unfolgerichtigkeit sind sie vielmehr, so viel oder so wenig er von jenen mag gewufst haben, durchaus sein persönliches Eigentum.

Zu beantworten bleibt die Frage, in welchem Zustand das Werk dieses eigenartigen Geistes auf uns gekommen sein mag, wie es zu der Ehre gelangte, Salomo zugeschrieben zu werden, wie es sich eine Stelle im Kanon eroberte. Dafs das letztere nicht ohne Schwierigkeiten gelang, wissen wir aus der jüdischen Überlieferung; es teilte dieses Los mit dem Hohenlied[1]). Was den Streit zu seinen Gunsten entschied, war ohne Zweifel zunächst ebenso wie dort der Name Salomos; dazu kam aber dort, wie wir sahen, die allegorische Auslegung, hier — und das wird uns von der Überlieferung stark bezeugt — der begütigende, ja beschönigende Abschlufs 12, 13 f.:

> Die Summa [] des Ganzen lafst uns hören[2]): Gott fürchte und seine Gebote halte, denn das ist die [Sache][3]) aller Menschen Denn alles Tun wird Gott in das Gericht über alles Verborgene bringen, sei es gut, sei es böse.

Dabei beruhigte man sich, das schien alle bedenklichen Aussagen zu widerrufen, alle Disharmonie in Harmonie aufzulösen. Der Ausspruch behagte den Pharisäern, die die Entscheidung fällten, um so mehr, als mit dem Gericht deutlich das

---

[1]) Vergl. die Stellen oben S. 274.

[2]) LXX: höre!

[3]) Das Wort *dbr* scheint aus dieser Zeile in die erste bei [ ] verschlagen zu sein.

jenseitige Weltgericht gemeint ist, und damit ihr Lieblingsglaubenssatz, die Unsterblichkeit der Seele, behauptet wurde. Um so sicherer stammt freilich der Satz nicht vom Verfasser, der nicht nur in 3, 19 ff. eben diesen Glauben mit der Lauge seines Zweifels übergießt, sondern auch in 9, 3—6 und anderwärts ein Leben nach dem Tode unbedingt in Abrede stellt.

Daß wir es in 12, 13 f. mit einem Zusatz zu tun haben, folgt um so mehr, da schon die Verse 9—11, wenn sie nicht unehrlich Verstecken spielen, nicht von dem Verfasser des Buchs herrühren können. Wir erhalten dort Nachricht über ihn, gleichsam ein Leumundszeugnis:

> Es erübrigt, daß Kohèlet[1]) ein Weiser war; ferner hat er die Leute Erkenntnis gelehrt und hat gelauscht und geforscht, hat Sprüche in Menge zusammengetragen. Kohèlet hat gestrebt gefällige[2]) Worte zu finden und hat Redliches geschrieben, wahrhaftige Worte. Die Worte der Weisen sind wie Stacheln, und die gesammelten wie haftende Nägel; sie sind gegeben von einem einzigen Hirten.

Das allein natürliche Verständnis dieser Verse ist, daß ein andrer dem Werk des Verfassers, den er gekannt, aber so wenig nennen will, wie jener sich selbst genannt hat, eine Empfehlung auf den Weg mitgibt: man möge sich nicht stoßen an manchem auffallenden Wort, es sei gut gemeint und stamme von einem ernsten, gediegenen Mann. Und wieder ist die natürlichste Gelegenheit dafür die Herausgabe des Werks nach dem Tode des Verfassers. Es ist nicht abzusehen, warum man dieser natürlichsten Auffassung aus dem Wege gehn sollte. Fragen kann man nun, ob auch die drei letzten Verse von diesem Herausgeber stammen, jene beiden, die oben schon angeführt wurden, und V. 12, der ihnen vorausgeht:

> Und darüber hinaus — mein Sohn, laß dich warnen! Des vielen Büchermachens ist kein Ende, und vieles Studieren macht den Leib müde.

Ohne diesen Vers möchte man die Frage allenfalls bejahen, mit ihm kaum. Denn der Herausgeber handelt aus ehrlicher Wertschätzung; hier aber greift Mißtrauen und Ängstlichkeit ein. Mit V. 13 f. verträgt sich der Vers gut: ein zweiter

---

[1]) Ich vermeide die Übersetzung »der Prediger«, weil der Deckname hier wie in 1, 1. 2 (anders 7, 27. 12, 8) ohne Artikel, ganz wie ein Eigenname, gebraucht wird.

[2]) Oder »zweckdienliche, nützliche«?

Herausgeber hat nach Kräften Wasser in den starken Wein gegossen.

Es wäre ein Wunder, wenn das nur hier geschehen wäre, nicht auch hier und da im Verlauf des Buches selbst. Man ist in dieser Annahme gelegentlich viel zu weit gegangen; es ist ganz unberechtigt, dem Verfasser etwa jeden Gedanken an Gott abzusprechen oder jeden positiven Ratschlag zu vernünftigem Tun, in Ermangelung von besserem. Aber Sätze, die eine gerechte, ausgleichende Weltordnung als selbstverständlich aussprechen, wie etwa 2, 25 bis auf den letzten Satz, wie 3, 17; 7, 26 b; 8, 12 b. 13; 11, 9 b, auch wohl 12, 1 a, die kann der Prediger doch schwerlich geschrieben haben. Man wird in ihnen Zusätze dieses oder jenes Herausgebers sehen müssen, möglicherweise schon des ersten; man wird sich überzeugen, daſs der Zusammenhang an Folgerichtigkeit nur gewinnt, wenn man sie streicht. Über die Häufigkeit solcher Zusätze kann man bis zu einem gewissen Grade verschiedener Meinung sein. Für ganz falsch aber muſs ich es halten, wenn man wie Siegfried das Buch durch einen verwickelten Prozeſs aus einer ganzen Reihe von Quellen aus den verschiedensten Lagern zusammengewachsen und überdies noch von so und so vielen Händen überarbeitet sein läſst. Und für ebenso irrig, wenn man wie Bickell und Haupt durch Umstellungen im groſsen besseren Schluſs und scharfen Gedankenfortschritt meint herstellen zu sollen. Man lasse dem semitischen Geist seine besonderen Wege; er ist mit dem unsern nicht zu verwechseln.

Immer noch haben wir nur von Kohèlet gehört: wo bleibt Salomo? Durch das Zeugnis von 12, 9, daſs er ein Weiser war, d. h. ein Schriftgelehrter, kommen wir Salomo wahrlich nicht näher, sondern nur zu den ungenannten »Weisen«, die in Spr. 22, 17. 24, 23 ausdrücklich von Salomo unterschieden werden. Dieser selbst war nicht ein Weiser, sondern der Weise aller Weisen, und geradezu unbegreiflich wäre der Wortlaut von 12, 9 ff., wenn dieser Herausgeber die Gleichsetzung des Predigers mit Salomo gebilligt hätte, ja wenn sie ihm auch nur bekannt gewesen wäre. Daraus folgt, daſs diese Gleichsetzung, die *conditio sine qua non* für die Aufnahme des Buchs in den Kanon, mit allen ihren Spuren erst später zu dem Buch muſs hinzugekommen sein. Denn sie ist freilich nicht auf die Überschrift

beschränkt; aber anderseits reicht sie auch nicht tief in das Buch hinein, und das ist nur ein weiterer Beweis nachträglichen Zusatzes. In 1, 12 wird sie recht ungeschickt zu dem »Ich« hinzugesetzt oder zu dem »Ich, der Prediger«: »Ich der Prediger, bin König gewesen über Israel zu Jerusalem.« Gewesen? Blieb Salomo denn das nicht bis zu seinem Tode, oder ertönt seine Stimme gar aus dem Grabe? Und in 1, 16: »über alle, die vor mir über Jerusalem geherrscht haben.« Wieder eine gedankenlose Steigerung; denn vor Salomo hat von solchen, die in Betracht kommen, doch nur David über Jerusalem geherrscht. Die Wendung wiederholt sich in 2, 9, wie denn der Abschnitt 2, 1—11 in der Steigerung aller Macht, alles Besitzes und Genusses zuletzt in der Tat beim Königtum anlangt. Aber im Grunde genügt die Streichung von V. 8 und 9; das übrige macht auf die Königswürde keinen Anspruch. Endlich streiche man in 2, 12 den »König« und lese ohne jede Änderung das Wort vorher als »nach mir«, eine zweifellose Verbesserung des Sinnes. Dann aber ist es auch mit der Königsrolle ganz am Ende; der Überarbeiter glaubte nun genug getan zu haben. Man lese nur, wie der Verfasser vom Könige spricht, besonders in 8, 1 ff., aber auch 4, 13 ff. 9, 13 ff. 10, 4 ff. 16 ff., um sich zu überzeugen, daſs der Verfasser unter dem Thron und füglich fern von ihm steht, daſs er gar nicht daran denkt, sich als König zu geben.

Was die Veranlassung dazu geboten hat, aus ihm Salomo zu machen, ist leicht zu sehen. Man suchte einen Verfasser für das merkwürdige Buch. Die aufs höchste gesteigerten Aussagen über die allumfassende Lebenserfahrung des Verfassers waren von keinem im ganzen Bereich der Überlieferung so gerechtfertigt wie von Salomo, auf den ohnehin diese ganze Gattung des Schrifttums mit dem Finger zu weisen schien. Die Psalmen Davids und die Sprüche Salomos, vielleicht auch schon das Hohelied, hatten den Weg gebahnt. Zudem mag sogar der Geheimname Kohèlet, den wohl schon der Verfasser selbst sich beigelegt hatte, mindestens am Anfang und Schluſs (1, 2. 12, 8), dazu gedient haben, gerade diese Deutung zu empfehlen und zu bestätigen. Denn Salomo war in der Tat auch in der Überlieferung ein Prediger: die klassische gottesdienstliche Rede des

Alten Testaments in I. Kön. 8 ist ihm in den Mund gelegt[1]). Und in der Einleitung dazu, I. Kön. 8, 1, wird von Salomo genau das Tatwort *ḳhl* gebraucht, von dem auch *ḳohèlet* eine Abwandlung ist, freilich in ursprünglicherer Bedeutung: »Da berief Salomo zur Gemeindeversammlung die Ältesten Israels« usw. Man unterschätze dergleichen nicht; für das Denken jüdischer Schriftgelehrsamkeit lag darin ein unmiſsverständlicher Fingerzeig. So wurde Salomo der Verfasser des Buchs, und sein Name verschaffte ihm die Anwartschaft auf die Stelle im Kanon, der allein wir seine Erhaltung verdanken.

Das dritte Buch der Lehrdichtung endlich, das Buch Hiob[2]), stets nach seinem Helden benannt, steht im hebräischen Urtext im dritten Teil des Kanons, meist an dritter Stelle hinter Psalmen und Sprüchen, wo den Psalmen noch ein andres Buch vorausgeht, dicht hinter den Psalmen. Erst die griechische Übersetzung gab dem vermeintlich geschichtlichen Buche die Stelle vor den Psalmen, im Anschluſs an die Geschichtsbücher. Das Buch Hiob behandelt im Grunde den gleichen Gegenstand wie der Prediger, das Los des Menschen, von der finstern Seite ins Auge gefaſst. Nur führt uns der Prediger das Übel als ein chronisches vor, Hiob in einem akuten, dem denkbar schlimmsten Falle; der Prediger rein sachlich, als leidige Tatsache, in die man sich notgedrungen schicken müsse, Hiob in leidenschaftlicher persönlicher Beteiligung, unter schärfster Verwahrung als gegen unerhörte Miſshandlung; der Prediger im abgeklärten Rückblick auf eine allumfassende Erfahrung, Hiob, indem er uns als Ahnungslose des Weges führt, um uns dann vor das Rätsel zu stellen und es vor unsern Augen von Stufe zu Stufe sich steigern und verwickeln zu lassen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daſs bei so entgegengesetzter Auffassung und Behandlung das Buch trotz der Ähnlichkeit des Gegenstands ein ganz andres Gesicht bekommen muſste.

Daſs das Buch Hiob ein dichterisches Kunstwerk ersten Ranges ist, kann keinen Augenblick bezweifelt werden. Wenn man es wiederholt mit den tiefsinnigsten Dichtungen aller Zeiten

---

[1]) S. darüber oben S. 124 f.

[2]) Hebräisch *Ijjôb*, griechisch mit *Iôb* [sprich zwei Vokale], lateinisch mit *Jobus*, von Luther weit passender mit *Hiob* umschrieben.

und Völker, mit Dantes Göttlicher Komödie und Goethes Faust verglichen hat, so ist das keineswegs Übertreibung oder müſsige Spielerei. Ist doch der Faust sogar in wesentlichen Punkten durch das Buch Hiob angeregt und vorgebildet worden. Dennoch hält es schwer, das Buch einer bestimmten Gattung der Dichtung einzureihen, vielmehr scheint es an allen teilzuhaben und doch jeder sich zu entziehen. Die Schale, die den Kern am Anfang und Ende umschlieſst, verläuft in der Form der Erzählung, in prosaischer Fassung; der Kern, an Umfang weit überwiegend, ist metrisch gefaſst, verläuft in Dialogen, nähert sich also darin der dramatischen Gattung; aber seine Haltung ist vielmehr durchweg lyrisch, und zum Drama fehlt das Wichtigste, die Handlung. Wenn man also auch das Buch Hiob, wie das Hohelied, wiederholt zum Drama hat machen wollen, so ist das ein Miſsbrauch des Namens. Nur daſs es ein Lehrgedicht ist, läſst sich mit Sicherheit sagen; in den Dienst der lehrhaften Abzielung sind hier alle Gattungen der Dichtung gestellt und vollkommen frei verwendet, so wie eine jede zum Zweck sich am besten eignet. So entstand ein eigenartig verwickelter, aber zugleich harmonisch gegliederter Organismus.

Daſs ein so vielseitig verzweigtes Kunstwerk mit einem Mal, als Erzeugnis eines einzigen Dichtergeistes, entstanden sein sollte, ist an sich schon unwahrscheinlich. Und nicht minder widerspricht es antiker Gepflogenheit, daſs eine Erzählung, eine Lebensgeschichte, wie sie hier dargeboten wird, von dem Dichter frei erfunden wäre; denn die Überlieferung bot so reichlichen Stoff, daſs man nur hineinzugreifen und etwas, was man fand, entsprechend zu modeln brauchte, um jedem Bedürfnis genügen zu können. Daſs das auch hier geschehen ist, beweist Hes. 14, 14. 20, wo uns Noah, Daniel und Hiob als die gerechtesten aller Menschen begegnen. Das paſst vortrefflich zu dem Eingang des Buches Hiob (1, 1. 8. 2, 9), und wir brauchen in der Tat keinen Augenblick zu zweifeln, daſs der Held unsres Buchs gemeint ist. Da aber das Buch Hiob damals noch nicht geschrieben war, wie denn das Problem, das darin behandelt ist, erst mit Jeremia und Hesekiel in den Gesichtskreis Israels trat, so folgt, daſs die Geschichte von Hiob älter ist als ihre auf uns gekommene Fassung. Es war eine Figur, die im Munde des Volkes lebte, deren Name genügte, ebenso wie der Noahs und Daniels, um

bei Hörer und Leser sofort ein ganzes, körperliches Bild aufsteigen zu lassen[1]). Dieser Überlieferung, wahrscheinlich schon schriftlich festgelegt, wie wir das ja für Noah beweisen können, mufs der Verfasser unsres Buchs gefolgt sein, wir können also den Versuch machen, ihre Züge aus ihm wieder aufleben zu lassen. Hiob, ein reicher, nach allen Seiten von Gottes Segen überschütteter Mann im Lande Uz[2]), gilt nicht nur unter Menschen als Muster der Gerechtigkeit, sondern wird sogar von Jahwe in einer himmlischen Ratsversammlung als der frömmste Mensch auf der ganzen Welt bezeichnet (1, 8). Das geschieht, indem er sich an einen aus den Gottessöhnen, d. h. den himmlischen Geisterwesen, die vor Jahwes Thron erschienen sind, den Widersacher (hebräisch *saṭan*[3]) wendet und ihn fragt, ob er wohl beim Durchstreifen der Erde auf diesen Mann geachtet habe. Der Widersacher meint, Hiob habe gut fromm sein; Gott möge ihm einmal alles nehmen, was er habe, so werde Hiob ihm ins Angesicht fluchen. Jahwe geht die Wette ein, nur ihn selbst soll der Widersacher schonen. Hiob wird durch blitzartig sich folgende Schicksalsschläge bettelarm und kinderlos; aber er fügt sich demütig in sein Schicksal und preist den Gott, der ihm das Verlorene gegeben und wieder genommen

---

[1]) Karl Kautzsch (Das sogenannte Volksbuch von Hiob, 1900) will der eingestandenermaßen durch Hes. 14, 14. 20 bezeugten Volkssage »nicht mehr zuweisen als den Namen Hiobs und das Prädikat besonders hoher Gerechtigkeit« (S. 87). Es wäre schwer, das Scheitern seiner Polemik durch Gegengründe so schlagend zu beweisen wie durch das Selbstgericht, das der Verfasser an sich ausübt, indem er für lebendige, nach seiner Meinung nur »mündliche Volkstradition« nichts als das hohle Schema übrig läßt.

[2]) ʿ*Uṣ*, ein märchenhaftes Land, sicher aber östlich von Palästina gedacht, da Hiob zu den »Ostleuten« gerechnet wird (1, 14). Dazu stimmen alle sonstigen örtlichen Angaben und Andeutungen des Buches, besonders die Heimat der drei Freunde und Elihus, die nach dem Lande Edom im weiteren Sinne verweisen. Wir dürfen daraus ruhig schließen, daß wir es mit einer edomitischen Sage zu tun haben, und uns dabei der sprichwörtlichen Weisheit der Edomiter und Ostleute erinnern (Jer. 49, 7. Ob. 8 f. I. Kön. 5, 10). Dieser Heimat trägt der Dichter Rechnung, indem er zwar selbst, in Prolog und Epilog sowie in den Einführungsformeln 38, 1. 46, 1. 3. 6. 42, 1, sich des heiligen Gottesnamens Jahwe bedient, aber sämtliche menschlichen Redner ihn vermeiden läßt. Sie sind eben Ausländer, darum nicht Jahweverehrer, obgleich Monotheisten. Die einzigen Ausnahmen, 1, 21. 12, 9, wollen als Versehen oder Textfehler begriffen sein.

[3]) Im Buch Sacharja (3, 1 f.) und hier stehn wir an der Wiege dieser Gestalt, wo sie sich entfernt noch nicht zu dem späteren dualistischen Gegensatz gegen Gott ausgewachsen hat.

hat (1, 20 ff.). Bei der nächsten himmlischen Ratsversammlung mufs der Widersacher seine Niederlage eingestehn, schiebt sie aber darauf, dafs Hiobs Person verschont geblieben ist. Jahwe geht zum zweiten Mal auf die Wette ein, er gibt dem Widersacher auch Hiob selber Preis; des Vorbehalts, dafs er sein Leben schone, bedürfte es kaum, da das zur Entscheidung der Wette unerläfslich ist. Der Widersacher schlägt Hiob mit der denkbar furchtbarsten, als unheilbar bekannten Krankheit. Aber Hiob übernimmt willig, was Gott über ihn verhängt hat, und vermag noch seine Gattin zurechtzuweisen, die in der Verzweiflung an Gott irre wird. Zum zweiten Mal ist der Widersacher besiegt, und da eine Steigerung von Hiobs Leiden nicht denkbar ist, hat er seine Wette verloren. Die Möglichkeit uneigennütziger Frömmigkeit, die er bezweifelt hatte, ist bewiesen, und wir erwarten nun nur noch die dritte himmlische Ratsversammlung, in der dieses Ergebnis feierlich ausgesprochen wird, und danach — kraft göttlicher und dichterischer Gerechtigkeit — die Wiedereinsetzung Hiobs in seinen früheren Segensstand. Der letzteren Erwartung entspricht der Schlufs des Buchs, Kap. 42, 10—17, in schönster Weise; aber die himmlische Ratsversammlung mit der Beschämung des Widersachers läfst sich hinter 2, 10 oder 2, 10 a schmerzlich vermissen. Statt ihrer treten neue handelnde Personen auf, die drei [besten] Freunde Hiobs, Eliphaz, Bildad und Ṣophar, die ihn in seiner Krankheit besuchen. Nachdem sie sieben Tage und sieben Nächte stumm bei ihm gesessen, bricht Hiob das Schweigen, indem er in leidenschaftlicher Rede den Tag seiner Geburt nebst der Nacht seiner Empfängnis verflucht (Kap. 3). Da die Klage sich gegen Gott richtet, der ihm das Leben geschenkt, treten die Freunde nach der Reihe als dessen Verteidiger auf, indem sie immer unmifsverständlicher merken lassen, dafs sie aus Hiobs schwerem Unglück auf entsprechende Versündigung zurückschliefsen, so dafs er nur von bufsfertigem Bekenntnis neues Heil erwarten könne. Aber jedem neuen Angriff steht Hiob Rede. Er verharrt bei der Beteuerung seiner Unschuld und behauptet seinerseits immer entschiedener die Ungerechtigkeit Gottes, nicht nur in seinem eigenen Fall, sondern im gesamten Weltregiment. In drei Redegängen (Kap. 4—28) erschöpfen die Freunde ihre Weisheit; bei dem letzten verzichtet der dritte, Ṣophar, schon auf das Wort.

Hiob bleibt allein auf dem Kampfplatz und faſst in Kap. 29—31 noch einmal das ganze Problem kräftig zusammen, indem er durch einen umfassenden Reinigungseid (31, 1—34. 38—40a)[1]) seine Unschuld nachdrücklicher als je beteuert und Gott zum öffentlichen Rechtsstreit auffordert, in dem er Sieger bleiben und seinem göttlichen Gegner sein Unrecht beweisen wird (31, 35—37). Die Freunde schweigen; aber ein neuer Redner tritt auf, Elihu, der in seiner Rechtfertigung Gottes (Kap. 32—37) jene wie Hiob gleicherweise bekämpft. Ihm antwortet Hiob nicht, obgleich Elihu ihn wiederholt dazu auffordert (33, 5—7. 31—33. 34, 33). Vielmehr, als Elihus Rede im Donner des heraufziehenden Gewitters erstirbt, da erhebt aus dem Gewitter Jahwe seine Stimme und stellt sich, wie Hiob gefordert, zum Redekampf (38, 2 f.). Über seine Weltregierung in Schöpfung und Erhaltung begehrt er von Hiob Bescheid. Aber Hiob verzichtet aufs Wort (40, 4 f.), und als Jahwe ihn mit neuer Rede zum zweiten Mal herausfordert, bekennt er, daſs er geredet habe ohne Einsicht, vom bloſsen Hörensagen, während er nun Gott geschaut habe; er nimmt zurück, was er gesagt, und bereut es (42, 2—6). Und nun tritt Jahwe den drei Freunden gegenüber für ihn ein und weist sie an, Hiobs Fürbitte für sich nachzusuchen. Nachdem Hiob ihnen diese Bitte gewährt (42, 7—9), versetzt ihn Jahwe zurück in viel gröſseres Glück, als er vordem genossen, und er stirbt endlich alt und lebenssatt (42, 10—17).

Wir sind dem Buch gefolgt, wie es jetzt vor uns liegt; aber erst hier am Ende (42, 10a. 11—17) lenken wir mit ihm in die Bahn ein, die wir am Anfang vor uns sahen. Die Stelle, wo wir den Austrag der Wette im Himmel erwarten muſsten, nimmt jetzt der Redekampf ein, in dem Hiob erst den drei Freunden, dann Elihu, dann Jahwe gegenübersteht. Diese Reden kann der Volksmund nicht überliefert haben. Nicht darum, weil sie in Versen geschrieben sind, Prolog und Epilog — so pflegt man Kap. 1. 2 und 42, 7—17 nicht eben passend zu nennen — in ungebundener Rede. Denn reimen kann der Volksmund auch und tut es hier nur darum nicht, weil es sich um Erzählung handelt, für die dem Hebräer die dichterische Form fehlt. Aber Gedanken, hochfliegende Grübeleien, wie sie hier ausgesponnen

---

[1]) So ist umzuordnen.

werden, deren ist der Volksmund durchaus nicht mächtig und überliefert sie nicht. Und wem er das Lob höchster Gerechtigkeit erteilt, darf keine so problematische Natur sein wie der Hiob, der hier in titanischem Ringen gegen Gott angeht und sich an seiner Gerechtigkeit und Liebe vergreift. Wollte man aber antworten, so habe eben Hesekiel kein Volksbuch vor sich gehabt, sondern das Werk eines tiefen Denkers und Kunstdichters, so frage man sich, ob wohl Hesekiel diesem Hiob die höchste Gerechtigkeit würde zugestanden haben. Des Propheten Persönlichkeit liegt so scharf ausgeprägt vor uns, daſs sich die Antwort mit Sicherheit geben läſst: für den Bekämpfer Gottes hätte er keine Vergebung gekannt.

Vielmehr ist der Schluſs leicht zu ziehen. Das Volksbuch wuſste nur von der reinen Bewährung Hiobs zu erzählen. Er bestand alle Prüfungen, Jahwe gewann, der Widersacher verlor seine Wette: zu Ehren der Menschheit war bewiesen, daſs es eine uneigennützige Frömmigkeit, eine unbedingte Treue des Menschen gegen Gott gebe[1]). So durfte Hiob neben Noah treten, den einzigen Gerechten unter seinen Zeitgenossen (Gen. 7, 1). Bei dieser reinen Bewährung Hiobs begnügte sich der Dichter unsres Buchs so wenig wie Goethe bei dem lustigen Leben und der endlichen Höllenfahrt des Dr. Faust des Volksbuchs. Weit über das Maſs dessen, was er selbst gewollt — man vergleiche den »Prolog im Himmel« — ist Goethe dem Dichter des Buchs Hiob nachgefolgt, indem er genau wie dieser ein schlichtes Volksbuch zu dem Gefäſse wählte, in das er seine höchsten und tiefsten Gedanken goſs. Unser Dichter erzählte Anfang und Schluſs dem Volksbuch einfach nach; vermutlich lehnte er sich selbst an seinen Wortlaut ziemlich eng an. Aber hinter 2, 10[a] schnitt er den Austrag der Wette im Himmel fort, weil sie ihm noch nicht ausgetragen schien, obgleich der Widersacher sein Äuſserstes getan hatte. *Tout est perdu fors l'honneur*, soll einmal ein französischer König gesagt haben. Das war des Dichters Eindruck an dieser Stelle, das legte er der ferneren Entwicklung des Problems im Buche Hiob zugrunde. Alles Lohns seiner Gerechtigkeit ist Hiob beraubt; aber sie selbst und

---

[1]) Entsprechende Geschichten bietet die Heiligenlegende aller Völker, von den alten Indern bis zu der mittelalterlichen Christenheit.

ihre Anerkennung, seine bürgerliche Ehre nicht nur, nein sein Ruhm als Muster der Gerechtigkeit, bleibt ihm noch. Wie, wenn dies letzte, rein geistige Gut ihm ebenfalls angetastet würde? — das ist die Frage, die der Dichter des Buchs sich stellte und zu behandeln unternahm. Deshalb schnitt er die Entscheidung im Himmel, die Demütigung des Widersachers, heraus, liefs damit den Fall in der Schwebe und schob an ihrer Stelle die aus seinem grofsartigen dichterischen Können ganz neu geschaffenen Reden ein[1]).

So entstand unser Buch Hiob, so wurde aus dem Volksbuch eine grofsartige dichterische Schöpfung. Damit verschob sich Schwerpunkt und Augenpunkt des ganzen Verlaufs, obgleich doch der Ansatz der gleiche blieb, und auch der Ausgang eine Abwandlung nicht vertrug. Gottes Wette mit dem Satan verlangt den unbedingten Sieg Jahwes, also fleckenlose Bewährung Hiobs. An ihre Stelle trat jetzt schwere Versündigung und Bufse, so dafs die Streichung des Austrags der himmlischen Wette zugleich die Beseitigung einer nicht geringen Verlegenheit bedeutet. Das alte Buch warf die Frage auf, ob es eine uneigennützige Frömmigkeit gebe, ob menschliche Frömmigkeit auch in den schwersten Prüfungen standhalten könne. Das neue Buch verhandelt in seinem Kern, den Reden, die Frage, ob es ein Leiden des Gerechten gebe, und wenn dies, wie es sich mit der Gerechtigkeit Gottes vertrage. Das ist doppelt auffallend, da diese Frage für den Leser ja schon im voraus entschieden ist; weifs er doch aus dem Prolog, dafs Hiob unschuldig leidet, und auch den Grund, weswegen, oder besser den Zweck, um dessentwillen er leiden mufs, hat er im voraus erfahren. Daran liegt es, dafs die Reden für das Bewufstsein der Masse von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag so gut wie nichts bedeuten. Man mag sich sparen sie zu lesen, denn an den göttlichen Offenbarungen der himmlischen Verhandlungen kann doch alles Hinundherreden nichts ändern, und so bleibt Hiob nach wie vor der bewährte Gerechte ohne jeden Vorbehalt, die Wette im Himmel nach wie vor die Haupt-

---

[1]) Rein äußerlich mag man mit seinem Verfahren vergleichen, wie die prophetische Rede Hos. 2 zwischen Anfang und Schluß der Ehegeschichte des Propheten unter Fortfall eines mittleren Abschnitts eingeschoben ist (vgl. oben S. 72 f.), freilich dort nicht durch den Verfasser, sondern von der Hand eines späteren Redaktors.

handlung. Dieses Schillern war bei der zwiespältigen Entstehung des Buchs nicht zu vermeiden; aber des Dichters Meinung kann es nicht sein, es dabei bewenden zu lassen, zumal die handelnden Personen, Hiob selbst und seine Freunde, von der Wette Jahwes mit dem Widersacher, die der Anlaſs für alle seine Leiden war, nicht ein Sterbenswörtchen erfahren. Der Dichter hätte sich überhaupt dieses Stoffs nicht bemächtigt, hätte die alte Sage nicht zum Gefäſs und Träger seiner gewaltigen Dichtung gemacht, wenn er sich nicht bewuſst gewesen wäre, für das Leiden des Gerechten eine bessere Lösung bieten zu können, eine allgemeinere, die auch den besonderen, ganz eigenartigen Fall der Hioblegende in sich aufzunehmen imstande war. Nur eine andre Möglichkeit könnte daneben etwa noch in Betracht kommen. Der Dichter könnte gerade davon ausgegangen sein, daſs auch in dem Volksbuch der Nächstbeteiligte von dem Anlaſs seiner schrecklichen Leiden nichts erfuhr. Er hätte sich dann die Frage gestellt, ob es wohl menschlichem Sinnen und Grübeln möglich gewesen wäre, diesen Anlaſs zu ermitteln, um sich dann bei dem Ergebnis wirklich beruhigen zu können. Er hätte zu diesem Zweck neben Hiob noch eine Reihe von Rednern aufgeboten, endlich aber allem Forschen und Streiten dadurch ein Ende gesetzt, daſs Jahwe selbst erschien und Hiob wie jenen die Lehre erteilte, daſs kein Grübeln hier etwas helfe, daſs dem Menschen vielmehr nichts übrig bleibe als die göttlichen Schickungen ohne Murren und unter Verzicht auf einen Einblick in Gottes unerforschlichen Ratschluſs auf sich zu nehmen. In der Tat kommen die meisten neueren Ausleger im wesentlichen auf diese Anschauung hinaus, und gewichtige Gründe scheinen dafür zu sprechen. Klar ist jedenfalls zunächst, daſs die Freunde mit ihrem Lösungsversuch unterliegen, sodann, daſs Hiob am Schluſs seiner Reden (Kap. 31) eine Lösung noch nicht gefunden hat, und endlich, daſs Jahwe in seinen Reden (Kap. 38—41) keine eigentliche Lösung darbietet. Denn was er gibt, ist füglich nur eine Darlegung seines Wesens. Ob man daraus nun bloſs unendliche Macht und unergründliche Weisheit heraushört, oder ob man daneben auch noch die Bezeugung seiner Liebe zu vernehmen meint[1]), oder ob man Gott vom Menschen verlangen

[1]) Etwa aus 38, 26. 39, 1—4. 13—18, was nicht ohne starke Umbiegung des klaren Sinnes möglich ist.

läfst, dafs er sein armseliges Ich dem Weltplan und seinen Anforderungen unterordne — das alles kommt füglich auf dasselbe heraus. Denn in jedem Fall wird von dem Menschen Verzicht auf jede Einsicht und an deren Stelle der Glaube verlangt, dafs das scheinbar grundlose Leiden doch auf irgendeine Weise vernünftig und mit Gottes ungeschmälerter Würde vereinbar sein müsse.

Findet aber Hiob, bietet Gott keine Lösung, so scheint es ganz ausgeschlossen, dafs zwischen beiden der letzte menschliche Redner Elihu (Kap. 32—37) eine Lösung bringen sollte, mindestens im Sinne des Dichters. Und so scheint für diese Reden nur zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl offen zu bleiben. Entweder der Dichter selbst hat diesen Soloredner, einen jungen, eitlen Mann, eingeschoben, um gleichsam ein Exempel an ihm zu statuieren, um vor der Einbildung zu warnen, dafs man über Hiob und die Freunde hinaus weise sein könne. Oder aber diese Reden rühren gar nicht von dem Verfasser des Buchs her, sondern sind ein nachträglich eingeschobener Lösungsversuch von andrer Hand, der, ob brauchbar oder nicht, jedenfalls der Einsicht und den Zielen des Dichters widerspricht. Hat man die Wahl nur zwischen diesen beiden Möglichkeiten, so wird man gewifs mit der weit überwiegenden Mehrzahl der neueren Ausleger seit einem vollen Jahrhundert[1]) der zweiten den Vorzug geben. Man führt dafür neben dem Inhalt auch noch eine Reihe andrer schwerer Bedenken an. Zunächst die abweichende Haltung und Minderwertigkeit der Reden hinsichtlich der Form, nach Sprache, Redeweise und dichterischer Kunst. Sodann aber, dafs sie und die Person des Redners im ganzen übrigen Buch durchaus nicht berücksichtigt werden. Wo im Prolog die Freunde eingeführt werden (2, 11 ff.), wo sie im Epilog aus Jahwes Mund ihr Urteil empfangen (42, 7 f.), wird Elihu nicht mit erwähnt; Hiob antwortet ihm nicht, ebensowenig Jahwe, der sich vielmehr nur an Hiob wendet und unmittelbar an 31, 37 oder 40[b] anzuknüpfen scheint. So kann man in der Tat die Reden Elihus Kap. 32—37 aus dem Buch herauslösen, ohne durch irgend etwas in seinem ganzen übrigen Zusammenhang an sie oder die Person ihres Redners erinnert zu werden. Freilich deutet der Dichter im übrigen Buch (vgl. 17, 9. 18, 2 f.

---

[1]) Zuerst Stuhlmann, Hiob, ein religiöses Gedicht, 1804.

30, 1 ff.) wenigstens an, was sich zudem von selbst versteht, dafs sich um die Streitenden eine Zuhörerschaft angesammelt hatte, und bietet dadurch immerhin die Möglichkeit, dafs sich aus ihr ein neuer Redner erhöbe. Und anderseits wird sich nicht leugnen lassen, dafs doch in den Reden selbst die Verknüpfung mit dem übrigen Buche in jeder Weise vollzogen ist, ja dafs darin eher des Guten zuviel getan wird. Sowohl der Dichter wie Elihu selbst sagt uns, warum er bisher geschwiegen, warum und in welcher Gesinnung er jetzt das Wort ergreift[1]). An Aufforderungen Hiobs, ihm zu antworten, läfst Elihu es nicht fehlen und hält mehrfach inne, um dazu Zeit zu geben; ergreift Hiob das Wort nicht, so müssen wir im Sinn des Verfassers (der Reden und je nachdem des ganzen Buchs) schliefsen, dafs Hiob nichts zu antworten weifs und stillschweigend sein Einverständnis erklärt. Und Gottes Erscheinen nach seinen Reden zieht Elihu so sehr in Rechnung, dafs er in seinen letzten Ausführungen geradezu das Gewitter schildert, in dem Jahwe sich naht, bis er mitten im anbetenden Lobpreis der Erhabenheit Gottes endlich vor dem Toben verstummt. Dafs Elihu im Prolog nicht mit eingeführt wird, versteht sich von selbst, weil er zu den Freunden und Altersgenossen Hiobs nicht gehört und nicht mit ihnen herbeigekommen ist, sondern mit der ungenannt sich ansammelnden Zuhörerschaft. Dafs Gott ihm in seinen Reden nicht antwortet[2]), darf man nicht einwenden, weil es die Freunde ebenso trifft, und begreift sich auch dann, wenn er eine brauchbare Lösung geboten hat. Denn Gott kann und darf sich nicht auf Gründe einlassen, geschweige die eines Menschen sich aneignen, sondern nur sich selbst offenbaren und des Menschen Unterwerfung entgegennehmen. Dafs er aber auch im Epilog neben den Freunden Elihu nicht erwähnt, läfst sich zwar durchaus

---

[1]) In meinem Kommentar zum Buche Hiob (Das Buch Hiob übersetzt und erklärt, Nowack's Handkommentar zum Alten Testament, II. 1., 1896), auf den ich für jede nähere Auskunft verweisen darf, habe ich die Vermutung begründet, daß von des Dichters Einführungsworten die Verse 32, 2—5, von Elihus Selbsteinführung die Verse 32, 11. 12. 15—17 als späterer Zusatz zu streichen seien. Ich füge hinzu, daß diesem Kommentar die Übersetzung des ganzen Buchs beigegeben ist.

[2]) Für die unmittelbare Anknüpfung von Kap. 38 an Kap. 31, über 32—37 hinweg, vergleiche man 42, 7, wo die eben vorher ergangene Antwort Hiobs ebenso mit Stillschweigen übergangen wird.

nicht erklären, wenn er ebenso wie jene irrig geredet und Hiob Unrecht getan hat, wohl aber, wenn er, soweit es Menschen gegeben ist, die richtige Lösung gefunden hat, die der Dichter selbst vertritt. Man versuche einmal, für diesen Fall ein im Sinn des Dichters wirklich angemessenes Lob Elihus in 42, 7—9 anzubringen, so wird man finden, dafs das gar nicht möglich ist. Wohl aber dürfte man sich wundern, dafs ein Interpolator in der gewohnten Begeisterung für sein Werk es sich hätte nehmen lassen, ihm hier und anderwärts in dem Buch ein Denkmal zu setzen. Ob also aus der Art der Einfügung der Reden in den Organismus des Buchs irgendwie ein Schlufs auf ihre Unechtheit gezogen werden darf, erscheint in hohem Grade zweifelhaft. Ernster sind die Bedenken, die man aus ihrem schriftstellerischen Wert oder Unwert abgeleitet hat. Aber ehe man sie in ihrem vollen Gewicht zur Geltung bringt, wird doch zu untersuchen sein, wieviel davon etwa auf Textschicksalen beruht, auf nachträglicher Verderbnis und Überarbeitung, und inwieweit die Reden Elihus darin Seitenstücke an andern Abschnitten des Buches finden[1]).

Am wichtigsten bleibt jedenfalls die Frage, ob die Reden Elihus wirklich, wie man behauptet, mit ihrer Lösung dem, was der Dichter des Buches bieten will, im Wege stehn und widersprechen. Man sagt, der Dichter lehre nichts als den Verzicht auf die Lösung des Rätsels, wie ein Gerechter leiden könne, und demütige Beugung unter die Schickung Gottes. Ei, wollte er nur das, so hätte er es ja bei dem Volksbuch lassen können. Da erfuhr kein Beteiligter, was im Himmel vor sich gegangen war, Hiob aber hatte sich geduldig und gläubig vor Gott gebeugt (1, 20 ff. 2, 8—10). Damit hatte er das Vorbild der Tugend dargeboten, die der Dichter lehren wollte, ja er selber war seinem Weibe gegenüber zum Lehrer solchen Verhaltens geworden (2, 10). Was wollte der Dichter mehr; was konnte es nützen, was ihm Mut und Lust dazu geben, dafs er die Frage noch durch soviel Redegänge durchquälte, wenn er nicht mehr als diese Lösung oder Nichtlösung zu bieten hatte? Nützen nichts, aber schaden; denn das Vorbild geduldiger Ergebung,

---

[1]) In dieser Richtung habe ich füglich die ersten ernstlichen Bemühungen aufgewendet, die gründlicher Prüfung und Weiterführung noch bedürfen, aber der Frage doch wohl schon ein andres Gesicht gegeben haben.

das Hiob in Kap. 1. 2 gewesen ist, bleibt er fernerhin nicht mehr. Gerade darum ist in 1, 22. 2, 10 ausdrücklich hervorgehoben, daſs Hiob sich bis dahin nicht versündigt habe, weil das von Kap. 3 an anders wird, und er vollends unter den kränkenden Vorwürfen der Freunde seine Anklagen gegen Gott bis zu grauenhafter Lästerung steigert (vgl. besonders Kap. 9 f. 12 f. 21. 24). Man ist geneigt, das nur als Nebensache zu betrachten und mit Nachsicht zu behandeln; aber man verkennt dabei ganz, daſs die Art der Versündigung genau in der Richtung liegt, auf die die himmlische Wette lautet, ob es auch nicht ganz zu dem Aufgeben Gottes (oder Verfluchen Gottes) kommt, das der Widersacher vorausgesagt (1, 11. 2, 5). Man vergiſst weiter, daſs Gott selber diese Versündigung recht schwer nimmt und von Hiob ernste Buſse dafür verlangt. Aber Hiob, so behauptet man anderseits, findet sich, noch ehe Jahwe das Wort ergreift, selbst wieder zurecht, verzichtet auf eine Lösung und lehrt demütige Unterwerfung unter Gott. Man beruft sich dafür auf Kap. 28, besonders den Schluſs V. 28, pflegt aber selbst dann bei dieser Behauptung zu bleiben, wenn man das ganze Kap. 28 als unecht streicht. Aber selbst in diesem Kapitel wird Verzicht und Unterwerfung von Hiob wie überall nur als ungerechte und grausame Forderung Jahwes, nicht als des Menschen willige Leistung und Genüge hingestellt. Daſs er selbst aber sich dabei genügen zu lassen nicht gewillt ist, sagt Hiob in Kap. 29—31 (vgl. besonders 31, 35—37) so deutlich, daſs man kein Wort weiter darüber zu verlieren braucht. Daraus folgt, daſs der Dichter gerade auf Hiobs Versündigung groſsen Nachdruck legt, und daraus um so mehr, daſs er sie in seinen Plan aufgenommen hat. Man muſs sogar weiter folgern, daſs nach des Dichters Meinung Jahwe, indem er die Rede auf Hiob bringt, diese seine Versündigung vorausgesehen und über den Kopf des Widersachers hinweg damit seinen besonderen Ratschluſs verfolgt hat. Worin der aber gipfelt, das zeigt der Ausgang. Durch seine Buſse wird Hiob von seiner Sünde befreit und fortan vor der Gefahr, die ihm durch sie drohte, gesichert. Die Reinigung also von einer gefährlichen Sünde, die sich bis dahin nicht geäuſsert hatte, sondern erst durch die Prüfungen ans Tageslicht gelockt wird, das war der letzte Zweck und darum auch der Anlaſs von Hiobs Leiden. So löst sich für Hiob das quälende

Rätsel in einen gnädigen Ratschlufs Gottes auf, sobald er seine Sünde erkennt und sich bufsfertig von ihr befreit. Dieser Lösung, diesem Ratschlufs gegenüber wird die himmlische Wette zur Nebensache, die sich ihr ein- und unterordnet. Der Widersacher ist insofern unterlegen, als er Hiob nur des schnöden Eigennutzes und heuchlerischer Frömmigkeit verdächtigt, den geistlichen Hochmut aber, der ihn zu Falle bringt, nicht geahnt hat. Und dem entspricht, dafs Hiob den Prüfungen, die der Widersacher ihm auswirkt, nicht unterliegt. Wir möchten es fast bedauern, dafs hinter 2, 10 nicht der Austrag der himmlischen Wette in geeigneter Form stehn geblieben ist, so dafs erst danach die ganze Sache durch das völlig unvorhergesehene, scheinbar so harmlose Eingreifen der Freunde eine andre Wendung nähme.

Die positive Lösung der Frage des Buches Hiob ist also, dafs Gott darum auch über die gerechtesten Menschen Leiden verhängt, damit er sie von versteckt und unerkannt gebliebenen Sünden, deren gefährlichste eben der geistliche Hochmut ist, reinige und sie damit in ihrer Gerechtigkeit weiterhin fördere. Wir haben diese Lösung aus dem Verlauf des Buchs gewonnen, ohne auf die Reden Elihus die geringste Rücksicht zu nehmen. Nun ist aber eben dies die Lösung, die Elihu, und nur er, in dem ganzen Buch ohne Schlacken darbietet. Hiob, so sagt er, beklage sich, dafs Gott ihm nicht antworte, sich ihm nicht offenbare (33, 13). Ja, Gott offenbare sich wohl durch Träume und Nachtgesichte, um den Menschen zu warnen und vor dem Untergang durch den Hochmut zu behüten (33, 15—18). Aber nicht minder offenbare er sich ihm durch Leiden und Krankheit zu demselben Zweck (33, 19—30). Und noch einmal schärft er eben diese Lehre ein (36, 7 ff.), diesmal ausdrücklich mit der Anwendung auf den Gerechten (V. 7) und mit eindringlicher Mahnung an Hiob selbst. Und wieder ist es der Hochmut (V. 9), der allein als die gefahrdrohende Sünde genannt wird. Dafs Hiob durch Elihu das Leiden selbst, über das er Klage führt, als die Offenbarung Gottes kennen lernt, nach der er schreit, und zwar als Offenbarung zu seinem Heil, das ist das Entscheidende, und daraus begreift man es leicht im Sinn des Dichters, dafs Hiob trotz aller Aufforderungen Elihus schweigt. Dem innerlich so Vorbereiteten mag nun auch Gott

selber begegnen und ihm durch Darlegung seines Wesens vollends klar machen, wie groſs die Sünde war, sich gegen ihn aufzulehnen.

Was stillschweigend im übrigen Buch enthalten ist, nur das wird in den Reden Elihus ausgesprochen. Will man sie trotzdem aus Gründen der Form dem Dichter absprechen und ausscheiden, so tue man das mit dem Zugeständnis, daſs der Sinn des Übrigen der gleiche bleibt, nur schwächer und dunkler ausgedrückt. Freilich ist es dann recht schwer, über die Ecken und Härten hinwegzukommen, die sich überall hervordrängen. Wesentlich darauf, daſs man die zentrale Stellung der Reden Elihus verkannte, ist es zurückzuführen, daſs das Buch Hiob in dem letzten Jahrhundert selbst wieder in solchem Maſse zum Hiob, zum Angefochtenen und Dulder geworden ist. Kaum einer der wesentlichen Bestandteile des Buchs ist nach seiner Echtheit unbestritten geblieben. Prolog und Epilog, die Reden Jahwes im ganzen Umfang, die tief einschneidenden Hiobreden Kap. 29. 30 und Kap. 28, von weniger wichtigen Abschnitten gar nicht erst zu reden[1]), haben daran glauben müssen; alle möglichen Herstellungen und verwickelten Kompositionshypothesen sind vorgetragen worden[2]). Sobald man eben einmal das Hauptziel des Dichters verkennt, ergibt sich Anstoſs über Anstoſs und bröckelt Stück um Stück von seinem Buche ab. Bei richtiger Erkenntnis bewährt sich das meiste als ursprünglich, wenn auch das Buch von allerlei Schicksalen seines Textes und auch von Überarbeitungen keineswegs verschont geblieben ist. Nur eingehendste Untersuchung kann hier von Schritt zu Schritt weiterhelfen.

Leider läſst uns bei dieser Arbeit unsre beste Hilfe, die LXX, auf weite Strecken ganz im Stich. Ihre ursprüngliche Gestalt, die allein dafür in Betracht käme, ist etwa um ein Fünftel kürzer als der hebräische Text. Ähnliches wurde, immerhin in geringerem Umfang, bei Jeremia vermerkt. Auch hier hat es nicht an Stimmen gefehlt, die sich für die Ursprünglich-

---

[1]) Kap. 7. 12. 14. 16. 17. 24. 26. 27 mögen noch genannt sein als solche, die ganz oder doch zum größten Teil von diesen oder jenen gestrichen sind.

[2]) Vgl. darüber meinen oben angeführten Kommentar S. XIII ff. und dazu noch den 1897 erschienenen Kommentar von B. Duhm, dessen Ausscheidungen sich übrigens in verhältnismäßig bescheidenen Grenzen halten.

keit der kürzeren Textgestalt aussprachen; aber überwiegend hat sich doch die Erkenntnis Bahn gebrochen, daſs die Übersetzer willkürlich verfahren sind, daſs ihnen vor allem die Reden zwecklos lang erschienen, so daſs sie aus Rücksicht auf ihre Leser Streichungen vornahmen. Auch das Bestreben, elegantes Griechisch zu schreiben, mindert bedenklich die Nutzbarkeit der LXX für die Verbesserung von Verderbnissen, und daſs die Übersetzer von der Bedeutung des parallelen Versbaus keine Ahnung haben, tut noch ein übriges dazu. Wir sind also, da diese Stütze nur selten standhält, für die Herstellung und Reinigung des Wortlauts wesentlich auf innere Gründe und sachkundiges Urteil angewiesen; zum Glück aber erweist sich auch der Text als ziemlich gut erhalten, so daſs jedenfalls die Schönheit des Gedichts ohne künstliche Nachhilfe unmittelbar einleuchtet.

Die aufgewandten Kunstmittel sind die gewohnten. Der herrschende Vers in den dichterisch ausgestalteten Reden ist die schlichteste Grundgestalt des hebräischen parallelen Verses, je zwei Zeilen von drei Hebungen. Aber gerade hier zeigt sich deutlich, wie wenig der hebräische Dichter sich an sein Grundmaſs sklavisch gebunden fühlte. Denn vielfach belebt sich die Rede auch durch dreizeilige und selbst einzeilige Verse oder durch Zeilen von abweichendem Bau, und oft läſst sich der Nachweis führen, daſs rhetorische Gründe diese Abweichungen bedingen. Der Schluſsvers der Klage Hiobs in Kap. 3, V. 26, mag als schlagendes Beispiel dienen. Ganz abzulehnen sind die massenhaften Versuche, die dichterische Rede des Buchs in Strophen abzuteilen. Lediglich logische und rhetorische Gründe bestimmen die Absätze der einzelnen Reden, und nur ausnahmsweise traten einmal sichtbare Zeichen dazu, wie in dem doppelten »Warum?« von 3, 11. 20, dem dreifachen »Und jetzt« in 30, 1. 9. 16. Es führt erfahrungsmäſsig nur zur Verstümmelung des Wortlauts und zur Zerreiſsung der Gedankenkette, wenn man den Reden dieses oder jenes Strophenschema aufzwingen will. Die natürliche Schönheit des einfachen Redeverlaufs kann dadurch nicht übertroffen werden.

Unvergleichlich groſsartig ist die Reihe von dichterischen Bildern, die das Buch an uns vorüberziehen läſst: die Klage und die Schilderung des Totenreichs in Kap. 3, die Anklage in Kap. 9 f., das Ringen mit Gott in Kap. 13 f., 16 f., die erneute

Klage mit dem Ausblick auf Gottes Entscheidung in Kap. 19, die Schlufsabrechnung in Kap. 29—31, Gottes Rede in Kap. 38 f., und nicht zuletzt auch die Schilderung des Gewitters durch Elihu in Kap. 37. Dafs dazwischen auch mattere Abschnitte unterlaufen, versteht sich von selbst und findet füglich seine Seitenstücke in allen vergleichbaren Dichtungen. Alles in allem genommen erreicht hier die hebräische Dichtung einen einsamen Gipfel, in dem alles Beste zusammenschiefst, was sie sonst geleistet hat.

Auch an Gedankentiefe und -reichtum läfst das Buch alles Vergleichbare im Alten Testament hinter sich zurück. Wir haben die Lehre, auf die der Dichter hinaus will, auf eine letzte Formel gebracht, die zwar für Verständnis und Ausnutzung der Rätsel des Lebens unvergleichlich mehr austrägt, als man durchgängig geneigt ist zuzugestehn, aber doch so sehr auf das Individuum und seine innersten Erfahrungen zugespitzt ist, dafs man eine gewisse Enge nicht leugnen kann. Das gerade wird es sein, was manche Ausleger hindert, in ihr die eigentliche Spitze des Buchs zu sehen. Aber die richtige Erkenntnis nach dieser Seite braucht ja den Blick keineswegs zu trüben für die vielfachen andern Fragen, die verhandelt, die Ergebnisse, die auf dem Wege dahin gefördert werden. Weltanschauung und Naturerkenntnis des semitischen Altertums fügen sich nirgends zu einem so geschlossenen Bilde zusammen wie hier. Die Hinfälligkeit der unbedingten Vergeltungslehre, auf der doch der Glaube der Propheten sich aufbaut, wird hier unerbittlich nachgewiesen, und mit der Aufnahme des Übels in den Weltplan wird eine Gottesanschauung von einer Erhabenheit angebahnt, nach der das Alte Testament sonst nur hie und da ahnend tastet. Der Glaube an ein Leben nach dem Tode wird zwar in der erschütternden Klage 14, 7 ff. und weiterhin auf das bestimmteste abgelehnt, aber doch von der Sehnsucht ergriffen und damit eben vorbereitet. So strotzt das Buch von fruchtbaren Keimen, und es ist schwer seinen Reichtum auszuschöpfen.

Wann diese Perle dem hebräischen Schrifttum mag zugewachsen sein? Die synagogale Überlieferung macht Mose zu seinem Verfasser und hätte angesichts seiner vermeintlich vorjahwistisch-patriarchalischen Haltung wohl gern noch höher hinaufgegriffen, wenn sie eine heilige Schriftstellerei in früherer

Zeit für möglich gehalten hätte. Wir sahen, dafs jene Farbengebung vielmehr die ausländische Heimat des Helden und seiner Geschichte kennzeichnen will, und das scheint Jesus Sirach richtig zu erkennen, wenn er Hiob, ihm wohl bekannt und eifrig von ihm benutzt, nur als von Hesekiel erwähnt einführt[1]). Wir haben ebenfalls von Hesekiel auszugehn, von der Tatsache, dafs er wohl die Sage, vielleicht schon das Volksbuch kannte, sicher nicht das Buch Hiob. Auch das entschlossene Angehn gegen die unbedingte Vergeltungslehre ist erst nach Hesekiel denkbar, und nicht minder, dafs der einzelne Mensch und nicht mehr das Volk das Subjekt der Religion ist und seine Ansprüche an Glück unmittelbar bei Gott geltend macht. Denn was man gelegentlich wohl behauptet hat, Hiob sei nur Sinnbild oder Personifikation für das Volk Israel, ist unbedingt zu verwerfen, so wenig es verwehrt werden kann, die Lehren des Buchs auch dafür zu verwerten. Vielmehr ist dieselbe Frage für das Volk schon von Deuterojesaja aufgeworfen, in der Gestalt des Knechtes Jahwes, und nicht nur deshalb, sondern auch wegen sichtlicher schriftstellerischer Anlehnung an Deuterojesaja mufs das Buch Hiob auch unter diesen noch hinabgerückt werden. Die Figur des Widersachers weist mit Wahrscheinlichkeit unter Sacharja (3, 1 f.), der Pentateuch scheint dem Verfasser fertig vorgelegen zu haben. So werden wir mindestens bis 400 gedrängt und werden auch schwerlich tief unter diesen Zeiteinschnitt hinabsteigen dürfen, schon der verhältnismäfsig reinen Sprache wegen. Sicher ist das Buch älter nicht nur als Jesus Sirach, sondern auch als der Prediger. Alles spricht dafür, dafs der Verfasser dieses Buchs es gerade darum vermieden hat, das von ihm so krafs geschilderte Elend des Menschen auf seinen göttlichen Urheber zurückzuverfolgen und den darauf hin zu verklagen, weil das Buch Hiob nicht nur diesen Gegenstand erschöpft, sondern zugleich eine weithin sichtbare Warnungstafel gegen jede Nachfolge aufgerichtet hatte. Er konnte das ruhig dem

---

[1]) Hes. 14, 14. 20, vgl. oben S. 306. Für ganz verkehrt muß ich es halten, wenn Smend und Ryssel für »und er hat erwähnt« lesen wollen »und ich will erwähnen«. Wie könnte der Verfasser Hiob als Person oder als Buch zwischen Hesekiel und die kleinen Propheten einschieben? Hiob gehört ihm eben nicht unter die Ahnen Israels und kann daher nur im Munde eines biblischen Schriftstellers seine ehrende Erwähnung erhalten.

Edomiter Hiob überlassen und sich auf die chronische Gestalt des Übels beschränken. So steht das Buch Hiob da als der am weitesten hinausgeschobene Posten des silbernen Zeitalters des hebräischen Schrifttums, das man mit Jeremia beginnen mag, ein leuchtendes Denkmal der großartigen dichterischen Begabung, die in diesem kleinen Volke aufgespeichert war. Daß auch eines so großen Dichters Name spurlos untergegangen ist, darf man beklagen, kaum aber sich darüber verwundern.

Sechzehntes Kapitel.

Das klassische Werk des apokalyptischen Schrifttums.

Auf ganz andern Boden führt uns das letzte Buch des kanonischen Schrifttums, das uns noch zu behandeln bleibt, das Buch Daniel. Es scheint auf den ersten Blick nur ein Nachzügler zu einer längst verlassenen Gattung, zum prophetischen Schrifttum, ja die Überlieferung schließt es diesem ohne weiteres an. Die LXX schon läßt Daniel auf den dritten der großen Propheten folgen, und die ganze christliche Kirche sieht in ihm den vierten ihrer Reihe. Man kann im Grunde nicht sagen, daß das gegen Sinn und Meinung der Synagoge sei. Freilich steht das Buch im hebräischen Text nicht bei den Propheten, sondern im dritten Teil des Kanons, unter den Schriften; dicht hinter den fünf Rollen, vor Esra (nebst Nehemia) und Chronik nach der Überlieferung, der unsre Drucke folgen, auch noch vor Esther im Talmud. Aber daraus läßt sich schwerlich mehr schließen, als daß die Aufnahme des Buchs in den Kanon sehr spät erfolgt ist, als der Kanon der Propheten schon so fest abgeschlossen war, daß es unmöglich erschien, ihm noch ein neues Buch hinzuzufügen. Der Grund der Aufnahme kann doch nur gewesen sein, daß man das Buch als prophetisches, Daniel als Propheten im vollen Sinne anerkannte. Wie war das auch anders möglich? Nach 1, 1 f. lebte Daniel unter Jojakim von Juda und Nebukadnezar von Babel, also in der prophetischen

Zeit, als jüngerer Zeitgenosse Jeremias und Hesekiels. Dafs man diese Angabe für wahr, dafs man weiter den Selbstbericht Daniels von 7, 2 an für echt hielt, ist die selbstverständliche Voraussetzung der Aufnahme in den Kanon. Und dafs Daniel in dem Buche selbst als Prophet dargestellt wird, kann nicht zweifelhaft sein[1]), obgleich das eigentliche Wort für Prophet, *nabî,* vermieden ist, vielleicht nicht ohne Absicht.

Die Überlieferung ist also ganz in ihrem Recht: Daniel will und soll ein echter Prophet sein, nur dafs er seine Offenbarungen, wie unter den übrigen Propheten etwa ein Hesekiel und Sacharja, in Gesichten und ihrer Deutung empfing, daneben seine prophetische Begabung auch als Traumdeuter bewährte. Ihn auf einen andern Boden zu stellen, ihn als den klassischen Vertreter einer neuen Gattung des Schrifttums zu werten, dazu gibt erst eine von der Überlieferung abweichende Einsicht den Anlafs. Die Apokalyptik hat es zunächst stets mit den letzten Dingen, genauer mit dem Anbruch des endgültigen Heils zu tun. Das tut je und dann auch die Prophetie, je später um so lieber. Aber in ihrer vollen Ausbildung unterscheidet sich die Apokalyptik von ihr dadurch, dafs sie künstliche Mittel aufbietet. Der Apokalyptiker wählt seinen Standpunkt nicht in der Gegenwart, aus der und für die er schreibt — denn durch das lebendige Wort zu wirken hat er ganz aufgehört — sondern er schiebt ihn mehr oder minder weit zurück in die Vergangenheit. Was er zu sagen hat, legt er einem Mann der Vorzeit in den Mund, und so wird die Apokalypse zum pseudonymen Schriftwerk. Dies Verfahren hat nun wohl zunächst einen Anlafs, nämlich die Überzeugung, dafs die Zeit der Prophetie mit Esra zu Ende gegangen sei, dafs Gott seit jener Zeit seinen prophetischen Geist nicht mehr aussende[2]). Man mufste fürchten, mit eigenen Weissagungen allgemeinem Mifstrauen und Unglauben zu begegnen, ja geradezu Mifshandlungen, wie Sach. 13, 2—6 zeigt. Es verband sich damit aber auch ein Zweck, nämlich der, den Aussprüchen stärkere Wirkung zu sichern. Indem man mit der Vorhersage der Zukunft bei den Lebzeiten des zum Sprecher gewählten Mannes der Vergangenheit einsetzte, gewann man

---

[1]) Er sieht *(ra'a)* Gesichte *(mar'è)*, Schauungen *(ḥazôn)*, es werden ihm [Gottes]worte offenbart *(nigla dabar)*.

[2]) Vgl. I. Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.

die Möglichkeit, über die ganze Spanne Zeit, die zwischen jenem und der Gegenwart abgelaufen war, soweit die eigene Kenntnis der Geschichte reichte, vollkommen sichere Aussprüche zu tun. Durch die genaue Erfüllung dieser angeblichen Vorhersagen mufste der Glaube an die prophetische Begabung des Apokalyptikers bedeutend gesteigert werden. Zugleich aber rücken nun die wirklichen Vorhersagen des Verfassers an das Ende eines langen Zeitverlaufs, und dadurch verstärkt sich die Gewifsheit, dafs man jetzt wirklich dicht vor dem Ende stehe, dafs man in allernächster Zeit das volle Heil erwarten dürfe. Und das ist es vor allem, was der Apokalyptik am Herzen liegt. Sie ist das vollkommenste, das reifste Erzeugnis der langen Wartezeit, aus der auch Bücher wie Hiob und der Prediger und so manche Psalmen allein begriffen werden können. Zu ihnen bildet die Apokalypse das positive Gegenstück. Die Geduld ist völlig erschöpft, aber die Hoffnung keineswegs aufgegeben wie dort, sondern zu Siedehitze gesteigert, so dafs sie sich gewaltsam Luft machen mufs durch die ungestüme Forderung sofortigen Heilsvollzugs. Nicht nur, dafs das Heil eintritt, sondern dafs es vor der Tür steht und wie es sich vollzieht, das will die Apokalyptik wissen und lehren. Ist die Luft überdies geladen, Kampf und Leiden wieder einmal brennend geworden, so schiefst sie um so üppiger auf, und so mehrt sich die Fruchtbarkeit auf diesem Gebiet in den entscheidungsreichen Jahrhunderten, die der Geburt des Christentums vorhergingen.

Kaum in einem zweiten Fall sind aufser der Tatsache solcher Entstehung auch die einzelnen Umstände und ist vor allem der Zeitpunkt der Abfassung einer Apokalypse mit solcher Sicherheit festzulegen wie beim Buche Daniel. Ohne Zweifel ist es der dritte Gerechte des Buches Hesekiel, dort in 14, 14. 20 neben Noah und Hiob genannt, zugleich aber auch das unerreichte Vorbild der Weisheit in Hes. 28, 3, von dem das Buch uns erzählt. Aber Hesekiel kann auch hier, wie das bei Hiob der Fall ist, nur einen weisen und gerechten Mann der Vorzeit meinen, der damals im Volksmund lebte, für die uns vorliegende Überlieferung aber verschollen ist. Unser Buch dagegen geht davon aus, dafs sein Held im dritten Jahre König Jojakims, das wäre 605 v. Chr., von Nebukadnezar mit dem Könige selbst von Jerusalem nach Babel in die Gefangenschaft

geführt worden sei, und zwar als kaum heranwachsender Knabe. Da Hesekiel zu dieser Zeit schon 22 Jahre alt war, so ist Daniel erheblich jünger als jener, und es wird damit ganz unmöglich, daſs Hesekiel ihn in eine Reihe mit Noah und Hiob stellt, vollends noch vor der Eroberung Jerusalems. Beruht das gewiſs darauf, daſs dem Verfasser nur ein mangelhafter Überblick über Hesekiels Zeitumstände zu Gebote stand, so stimmt dazu die Angabe über König Jojakim. Nach dem Königsbuch ist der niemals fortgeführt, nach der Chronik am Ende seiner Regierung, also in seinem elften Jahre; die Angabe des Buches Daniel erklärt sich wohl aus falscher Gleichsetzung von II. Chr. 36, 6 f. und II. Kön. 24, 1 f.

Noch übler steht es mit der Reihenfolge von Herrschern des Weltreichs, die nacheinander, vermeintlich ohne Zweifel in genauer Zeitfolge, in den beiden Hälften des Buchs auftreten. Kap. 2, wie Daniel Nebukadnezars Traum von dem Riesenbild aus vielen Metallen und seiner Zertrümmerung zugleich errät und deutet, spielt im zweiten Jahr Nebukadnezars; unter ihn fällt auch Kap. 3, die Errettung der drei Freunde Daniels aus dem feurigen Ofen, und Kap. 4, die Geschichte von des Königs Demütigung durch siebenjährigen Wahnsinn. In Kap. 5 deutet Daniel dem König Belsazar die feurige Inschrift, die während des Zechens aus den heiligen Tempelgefäſsen an der Wand erscheint. In derselben Nacht wird Belsazar umgebracht, und sein Nachfolger wird Darius der Meder, unter dem Daniel schwer angefeindet, aber in der Löwengrube gnädig behütet wird (Kap. 6). — Die zweite Hälfte des Buchs, die Gesichte Kap. 7—12, beginnen erst unter Belsazar, Kap. 9 fällt unter Darius, des Xerxes Sohn, Kap. 10 (bis 12)[1]) in das dritte Jahr des Kyros. Über die Abenteuerlichkeit dieser Königreiche braucht man kein Wort zu verlieren. Wir würden dergleichen nur im Märchen für zulässig halten; im Judentum der späteren Zeit war aber der geschichtliche Sinn so schwach entwickelt, daſs die hier gemachten Fehler durchaus nicht überraschen können. Nur soviel wird eben dadurch und durch vieles Ähnliche[2]) bewiesen, daſs

[1]) Die neue Zeitangabe in 11, 1, das erste Jahr Darius des Meders, hat man Grund zu streichen, womit eine weitere Unmöglichkeit beseitigt wird.

[2]) Vgl. besonders auch die Beschränkung der Zahl der Perserkönige auf vier, Kyros eingeschlossen, in 11, 2.

es nicht ein Prophet des sechsten Jahrhunderts oder einer seiner Zeitgenossen ist, der hier zu uns redet, sondern ein Kind viel späterer Geschlechter.

So viel aber die geschichtliche Treue für das Zeitalter Daniels zu wünschen übrig läſst, so auffallend wächst sie, je weiter wir uns an der Hand der Zukunftsschau des Traumdeuters und Propheten von ihm entfernen. Einen scharfen Einschnitt bezeichnet hier das Auftreten Alexanders des Groſsen, der natürlich so wenig wie irgendein Name der Zukunft ausdrücklich genannt, aber doch klar genug, am klarsten als »der König von Griechenland« (8, 21, vgl. 10, 20. 11, 2) angedeutet wird. Die Diadochenreiche folgen ihm (8, 22 f.), unter ihnen aber spielen das Nordreich (das seleucidische Syrien) und das Südreich (das ptolemäische Ägypten) die Hauptrolle und streiten unaufhörlich um das heilige Land, das natürlich im Vordergrund der ganzen Handlung steht. Die Folge der Zeiten wird zuerst in den Gesichten von Kap. 7 und 8 nur in groſsen Zügen dargestellt, die Entscheidungszeit gesondert ähnlich in der Verkündigung des Engels Gabriel Kap. 9, 22 ff. Dann aber folgt in dem Schluſsgesicht Kap. 10—12 ein ganz genauer Geschichtsbericht, insbesondere etwa von der Mitte des dritten Jahrhunderts, von Ptolemäus II. Philadelphus (285—247) und Antiochus II. Theos (261—247) an, den man geradezu als Parallelbericht zu den Nachrichten, die uns sonst zu Gebote stehn, benutzen kann. Eheschlieſsungen und Bündnisse, Schlachten und Belagerungen, Thronwechsel und Thronraub, das Eingreifen der Römer (11, 18) und innere Kriege, Erpressungen und Gewalttaten jeder Art, alles wird so getreulich berichtet, daſs nur selten ein Zweifel entsteht, was gemeint sei. Ob aber in kurzem Abriſs oder in voller Ausführlichkeit, den Schluſsstein des Gebäudes bildet überall die Regierung eines verbrecherischen Königs des Nordreichs, des elften in ihrer Reihe (7, 7 f.), und es ist nicht möglich, daran zu zweifeln, daſs dies Antiochus IV. Epiphanes ist, der von 175—164 v. Chr. regierte und durch sein ebenso ruchloses wie täppisches Vorgehn gegen die Jahwereligion den Aufstand der Makkabäer heraufbeschwor, der Israel auf ein rundes Jahrhundert die Selbständigkeit wiedergab. Die stete Steigerung der Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit der Angaben durch die Jahrhunderte und Jahrzehnte bis auf diesen letzten König hinab be-

weist unwiderleglich, daſs die Gegenwart des Verfassers sich in Wirklichkeit mit seiner Regierungszeit deckt und alles, was ihr erheblich vorausgeht, nur aus der apokalyptischen Einkleidung geflossen ist. An des Epiphanes Untergang knüpft sich überall unmittelbar das Endheil an. Schon daraus geht hervor, daſs er zu der Zeit, wo das Buch geschrieben wurde, noch am Leben war. Und das folgt auch aus der falschen Vorhersage von seinem Tode. Er soll noch einen dritten Feldzug gegen Ägypten unternehmen, nach groſsen Erfolgen auf Kriegsgerüchte aus dem Osten und Norden hin abziehen, westlich von dem Tempelberg (also von Jerusalem) sein Lager aufschlagen und dort sterben (11, 45). In Wirklichkeit starb Antiochus im fernen Osten, in der persischen Stadt Tabae, gegen Ende des Jahrs 164 v. Chr. Das Buch ist also vor diesem Zeitpunkt, oder doch sicher ehe die Todesnachricht nach Palästina gelangte, verfaſst. Erlebt aber hat der Verfasser schon des Antiochus Religionsgreuel gegen Ende des Jahrs 168 (11, 31), die Untreue vieler (V. 32), die Hinrichtung der Getreuen (V. 33), die »kleine Hilfe« der Makkabäer (V. 34) vom Jahre 167 an. Die Wiedereinweihung des Tempels, die im Dezember des Jahres 165 erfolgte, wird in 8, 14 sehr bestimmt geweissagt und gilt überall als der Abschluſs der Prüfungszeit. Man mag streiten, ob die Zeitangaben dafür — eine halbe Jahrwoche, d. i. 3½ Jahre nach 9, 27, 3 Zeiten (Jahre) und ein Zeitbruchteil nach 7, 25, 1150 Tage nach 8, 14 — genau genug sind, um anzunehmen, daſs der Verfasser auch dies freudige Ereignis, das in Wirklichkeit schon nach 1105 Tagen eintrat, schon erlebt hat. Wenn ja, so bleibt für die Abfassung seines Buchs nur das Jahr 164, wenn nein, was wohl wahrscheinlicher ist, die Jahre 166—164, unter denen das Jahr 165 am meisten für sich hat.

Zu diesem Ergebnis stimmen alle übrigen Entscheidungsgründe aufs vollkommenste, die Sprachgestalt, die religionsgeschichtliche Höhenlage, nicht zum mindesten auch die äuſsere Bezeugung. Daſs Daniel in Jesus Sirachs Hymnus auf die Väter fehlt, wiegt um so schwerer, da seine beiden Genossen aus Hes. 14, 14. 20, Noah (44, 17 ff.) und Hiob (49, 9), den letzteren unter ausdrücklichem Verweis auf die Hesekielstellen, genannt werden. Auch daſs ein Mann wie Joseph nicht wieder geboren sei (49, 15), hätte er schwerlich sagen können, nachdem Daniel die-

selbe Kunst nachgesagt war, nicht nur die Deutung des Traums, sondern den Traum selbst zu erraten. Bezeugt dagegen ist das Buch in den Sibyllinischen Orakeln III, 388—400, rund 140 v. Chr., und I. Makk. 2, 59 f., rund 100 v. Chr.

Das Buch ist also eine Frucht der ersten, ungeahnt glänzenden Erfolge der Makkabäer. Den Mut zu stärken, die Geduld zu stählen, die Begeisterung anzufachen, den Glauben zu befestigen, das ist sein Ziel und Zweck. Was schon erreicht ist, erscheint als so grofsartig, dafs die selige Endzeit sich unmittelbar daran anschliefsen mufs. Es ist, als wenn der Verfasser es ahnte, wie jammervoll die begeisterte Bewegung im Sumpf werde ersticken müssen, wenn Gott sie längere Zeit menschlichen Kräften, selbst dem Heldenstamm der Makkabäer, überlassen müfste. Dafs das Buch seine Schuldigkeit getan, dafs es grofse Erfolge erzielt hat, kann man allein schon aus seinem frühen und unbestrittenen kanonischen Ansehen entnehmen.

Man hat wiederholt gemeint, das litterargeschichtliche Ergebnis nur auf die zweite Hälfte des Buchs, die Gesichte, beschränken, die Geschichten einem andern, früheren Verfasser zuschreiben zu dürfen. Daran ist nur so viel richtig, dafs manches in den Geschichten seine Vorgeschichte hat. Das heutzutage so beliebte Spüren nach Motiven, ihrer wiederholten Verwendung und verschiedenen Anordnung und Mischung stöfst kaum anderswo im Alten Testament auf ein so fruchtbares Feld wie im Buche Daniel. Da findet sich in einer babylonischen Sage ein Seitenstück zu Nebukadnezar unter den Tieren; der Traumdeuter Daniel und sein Aufsteigen zu hohen Ehren ist vorgebildet in Josephs Erlebnissen in Ägypten, der jüdische Mundschenk in Nehemia, der Neid gegen die Juden und seine Bestrafung im Buche Esther und seinen Seitenstücken. Zudem treten die Geschichten untereinander in Wettbewerb, die Löwengrube in Kap. 6 mit dem glühenden Ofen in Kap. 3, das Riesenbild in der Wirklichkeit in Kap. 3 mit dem im Traum in Kap. 2. Aber das alles beweist nicht, dafs die Geschichten in dieser Gestalt schon vor den Gesichten wären niedergesetzt gewesen. Vielmehr dienen sie in der Tat genau denselben Zwecken wie diese. Sie erweisen, jede einzeln und in ihrer Gesamtheit, dafs der Gott Israels allen andern Göttern und allen irdischen Mächten überlegen ist, dafs er die, die ihm treu sind, in allen Nöten

schützt und behütet, dafs er endlich Daniel unfehlbare Weisheit geschenkt hat. Das letztere dient dazu, den Gesichten, die nachfolgen, von vornherein volles Vertrauen zu sichern; alles aber vereint sich, die kämpfenden Frommen zu Standhaftigkeit und Treue anzuspornen und ihnen viele Genossen zuzuführen. So ergänzen sich die beiden Hälften zu einem geschlossenen Ganzen, und das wird vollends dadurch bewiesen, dafs auch die Deutung des Monarchienbildes von Kap. 2 über dieselben Stufen auf dasselbe Endziel hinführt, wie die Gesichte Kap. 7. 9. 11 f., den Ersatz des letzten, des griechischen Weltreichs durch das ewige Reich des Gottes des Himmels (V. 44), d. i. Jahwes.

Eigenartig buntscheckig ist das Buch seinem sprachlichen Gewande nach. Es beginnt in hebräischer Sprache. In 2, 4[b] setzt mit der Begründung, dafs die Weisen des Königs (die Chaldäer) aramäisch zu ihm reden, aramäische Sprache ein und bleibt dann im Gebrauch, auch wo der Erzähler wieder das Wort ergreift. So läuft sie durch bis zu Ende von Kap. 7; mit Kap. 8 tritt ohne jede Begründung wieder die hebräische Sprache auf und herrscht bis zum Schlufs des Buchs. Nun sind wir dem Wechsel der beiden Sprachen — man mag das Aramäische neben dem Hebräischen mit Holländisch neben Deutsch vergleichen — auch schon im Buche Esra begegnet. Aber dort aus begreiflichen Gründen, einmal bei Mitteilungen aus einer aramäisch verfafsten Quelle, das andre Mal bei der Wiedergabe einer aramäischen Urkunde. Hier läfst sich eine organische Erklärung nicht geben. Denn da das erste, völlig unentbehrliche Kapitel der Geschichten hebräisch, das erste Kapitel der Gesichte aramäisch gefafst ist, kann man den Wechsel nicht mit dem vermeintlich verschiedenen Ursprung dieser beiden Gruppen erklären. Grundlose Abwechslung desselben Verfassers ist wenig wahrscheinlich; auf die Ergänzung einer lückenhaften Handschrift aus einer Übersetzung läfst nichts weiter schliefsen. Die wahrscheinlichste Erklärung wird die sein, dafs ursprünglich das ganze Buch aramäisch abgefafst war, dafs man aber Bedenken trug, ein durchaus fremdsprachliches Buch unter den heiligen Büchern zu führen. So begann man denn, es ins Hebräische umzuschreiben, benutzte aber gern den Eintritt der Rede der Chaldäer, um den Übergang ins Aramäische zu entschuldigen. Und ebenso sorgte man, dafs der Schlufs wieder in der »heiligen Sprache« verlief, ohne

dafs sich angeben liefse, warum man damit grade bei Kap. 8 einsetzte. Annehmen mag man, dafs die Einfügung des Gebetes Daniels 9, 4—20, das wohl den einzigen umfangreicheren Einschub in dem Buche darstellt, in hebräischer Sprache den ersten Anlafs zur Wiederaufnahme des hebräischen Wortlauts bot. Der aramäische Kern mochte denn ebensogut geduldet werden wie im Buche Esra.

Wie das Buch Esther so hat auch Daniel im Umlauf früh allerlei Zusätze erhalten, begreiflicher Weise, weil beide besonders beliebte Volksbücher wurden. Die Zusätze zu Daniel sind uns in den griechischen Übersetzungen überliefert und von da auch in die lateinische Vulgata übergegangen; Luther hat sie, ebenso wie die zu Esther, unter dem Namen »Stücke in Daniel« unter die Apokryphischen Bücher aufgenommen. Der Liebling der Volksphantasie ist aber das Buch auch fernerhin, auch in der Christenheit und bis auf den heutigen Tag, geblieben, und immer wieder sucht man in erregten Zeiten aus ihm wie aus der neutestamentlichen Apokalypse die Geheimnisse der Endzeit zu enträtseln. So steht es billig am Schlufs des althebräischen Schrifttums, im Leben schon umschlossen von nicht kanonischen Schriften, und über dås Alte Testament hinausweisend auf kommende neue Zeiten.

Apokryphen und Pseudepigraphen.

Von

D. Alfred Bertholet,

o. Professor an der Universität Basel.



Apokryphen und Pseudepigraphen.

Einleitung.

1. Name und Begriff. Wer sich mit apokrypher Litteratur abgeben will, für den darf das Wort »apokryph« keinen Beigeschmack haben. Daſs Apokryphen minderwertig seien, ist ein von einem ganz bestimmten Kanonbegriff aus gebildetes Werturteil, und Werturteile erweisen sich in der Wissenschaft oft genug als Vorurteile. Dazu darf man nicht vergessen, wie es unter den Juden zum Begriff des Kanons gekommen ist[1]), den die Christen unbesehen von ihnen übernahmen. Es liegt ein gutes Stück reiner Willkür in der Abgrenzung einer Anzahl von Büchern gegen andre, in die sich die rabbinischen Schöpfer des Kanons nun einmal nicht zu finden vermochten. Ihre Augen waren gehalten von der Anschauung, daſs prophetische Offenbarung nur in die Zeiten von Mose bis Artaxerxes, allenfalls Alexander den Groſsen falle. Wer von späteren Autoren den Schein zu wecken verstand, wie der Verfasser des Danielbuchs, als gehöre er noch jener Zeit an, dem blühte das Glück, in die Reihe der kanonischen Autoren Eingang zu finden, während andern wie Jesus Sirach, die versäumt hatten, ihre Schriften unter richtigem Pseudonym ausgehen zu lassen, solche Ehre versagt blieb. Am empfindlichsten wurde von diesem Grundsatz der Kanonizität die sogen. apokalyptische Litteratur getroffen, deren Vertreter in der Wahl eines vormosaischen Pseudonyms zu hoch gegriffen hatten. Ja, so empfindlich war der Schlag, der sie traf, daſs man sicher nicht im Unrecht ist, wenn man im

[1]) Vgl. oben Buddes erstes Kapitel und G. Hölscher, Kanonisch und apokryph, 1905.

bewufsten Gegensatz gegen die Apokalyptik überhaupt ein Motiv für eine solche Abgrenzung des Kanons gefunden hat.

Und daraus erklärt sich schon ein ganzes Stück der komplizierten Geschichte des Begriffes »apokryph«. Gleichwie in andern Religionsgenossenschaften des Altertums hatte »apokryph« auch in den jüdischen Kreisen, denen unsre apokalyptische Litteratur entstammt, als Bezeichnung »geheimer, verborgener« Schriften, wie es scheint, vollen Kurs; ist doch in ihr oft genug die Rede davon, dafs ihre Schriften »verborgen« und »geheimgehalten« werden sollten, wenigstens bis auf eine bestimmte Zeit. So soll Esra 70 Bücher von der Art der nach ihm benannten Apokalypse (IV. Esra) »geheimhalten« im Gegensatz zu den 24, den kanonischen, die er als angeblicher Schöpfer des jüdischen Kanons veröffentlicht. Indessen die seit Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts allmählich aufkommende Ablehnung der Apokalyptik seitens des rabbinischen Judentums bedeutete eine Umwertung dieses Begriffes des »Apokryphen«: aus dem Lobe wurde ein Tadel, und Apokryphen wurden Bücher genannt, die man verbarg, um sie aufser Gebrauch zu setzen. Von Rabbi Akiba (110—135) ist im babylonischen Talmud ein Urteil überliefert, dafs derjenige keinen Teil an der zukünftigen Welt habe, der in apokryphen Büchern lese. Die ältesten christlichen Autoren teilten diese Abneigung des werdenden Talmudjudentums gegen die apokalyptische Litteratur nicht und benutzten sie unbedenklich, wo sich ihnen dazu Gelegenheit bot, sie z. T. mit Formeln einführend, mit denen sie Heilige Schrift zitierten. Aber allmählich trat auch in der christlichen Kirche mit dem Schwinden des ursprünglichen Enthusiasmus die Sympathie für die jüdische Apokalyptik zurück, es machte sie überdies ihre Nachahmung in der häretischen Produktion selber verdächtig, und so zog man, als man sich auch auf einen alttestamentlichen Kanon festlegte, seine Grenzen nicht weiter, als sie die jüdischen Lehrmeister, in deren Schuld man sich begab, bei seiner Schaffung gezogen hatten. Damit kam ein neuer Sprachgebrauch auf, durch Hieronymus. »Apokryphen« hiefsen fortan die im jüdischen Kanon fehlenden, in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments mitenthaltenen jüdischen Schriften, gleichviel welchen Inhalts sie waren, und tatsächlich war keine einzige Apokalypse darunter! Dieser Sprachgebrauch herrscht bis auf den heutigen Tag.

Die apokalyptischen Schriften, die wie gesagt, in den Apokryphen nicht einbeschlossen sind, haben alle das Eine gemein, daſs sie unter dem fingierten Namen bekannter Männer der biblischen Vergangenheit verfaſst sind. Man hat sich daher gewöhnt, sie als alttestamentliche Pseudepigraphen zu bezeichnen; naturgemäſs befassen sie auch pseudonyme Schriften nicht apokalyptischen Inhalts in sich, und im weiteren Sinn rechnet man zu ihnen einzelne anonym geschriebene Werke (z. B. IV. Makkabäer), während an sich die Bezeichnung eines »Pseudepigraphon« viel eher auf einige unsrer Apokryphen (z. B. den Brief Jeremias, die Weisheit Salomos) zuträfe. Aber diese Unklarheit des Sprachgebrauchs ist in Kauf zu nehmen.

Es dürfte gut sein, bei Besprechung dieser Pseudepigraphen von vornherein wieder in Erinnerung zu bringen, daſs das Altertum, das christliche wie das auſserchristliche, den Begriff des litterarischen Eigentums nicht gekannt hat, daſs es daher an die Autoren unsrer Pseudepigraphen falsche Maſsstäbe anlegen hieſse, wenn man sie als Fälscher behandeln wollte: der Presbyter z. B., der unter Pauli Namen Theklaakten geschrieben hat, hatte so wenig ein schlechtes Gewissen, daſs er beteuert, die Liebe zu Paulus habe ihn zum Schreiben getrieben[1]), und auf arabischem Boden erwähnt Al-Masʿûdî ein bemerkenswertes Geständnis des Gâḥîz: dieser Schriftsteller beklagt sich darüber, daſs die Werke, die er unter eignem Namen herausgab, bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang fanden. Wollte er einem Werke Popularität sichern, so gab er es unter dem Namen irgendeiner fremden Autorität heraus. Unter solcher Flagge erlangte er dafür bald groſse Nachfrage[2]). Aus dem zweiten der dem II. Makkabäerbuch vorgesetzten Schreiben läſst sich in interessanter Weise ersehen, wie ein Autor sein pseudepigraphisches Material an den Mann zu bringen suchte (2, 14f.)[3]).

Läſst man den Apokryphen die ihnen gebührende historische

---

[1]) Tertullian, de bapt. 17.

[2]) I. Goldziher, Gesammelte Abhandlungen I, 141.

[3]) Ich beschränke mich, um den mir zur Verfügung stehenden Raum nicht zu überschreiten, auf die dürftigste Auslese wörtlicher Zitationen, weil in der trefflichen, auf einen weiten Leserkreis berechneten Publikation von E. Kautzsch, »Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.« (J. C. B. Mohr 1900), an die ich mich auch in meinen Zitationen halte, jedermann Gelegenheit gegeben ist, sich mit dem Texte selber bekannt zu machen.

Betrachtungsweise zuteil werden, so treten von selbst die Unterschiede zurück, die sich in ihrer Wertung zwischen Protestantismus und Katholizismus und wieder innerhalb des Protestantismus geltend gemacht haben. Die Abneigung des Protestantismus gegen die Kanonisierung der Apokryphen, wie sie der Katholizismus in der vierten Session des Tridenter Konzils am 8. April 1546 vollzogen hat, hat ihren tiefsten Grund darin, daſs katholischerseits die Apokryphen zur Rechtfertigung von Dogmen angerufen wurden, gegen die der Protestantismus Stellung nahm. Aber alle wohlgemeinte konfessionelle Polemik und Apologetik in Ehren, man nehme die Apokryphen zunächst als das, was sie sind, nicht als das, wozu man sie brauchen kann! Und sie sind, wissenschaftlich gesprochen, die Litteraturerzeugnisse einer Zeit, deren geistige Strömungen näher kennen zu lernen wir gar nicht dankbar genug sein können. Es ist die Zeit, in der sich das Kommen des Christentums vorbereitet und verwirklicht, und so viel hat man aus der religionsgeschichtlichen Methode der letzten Jahre nachgerade gelernt, daſs ein religiöses Phänomen wie das entstehende Christentum nicht als eine von den geistigen Zusammenhängen ihrer Zeit losgelöste Erscheinung auf den Plan tritt, sondern nach allen Seiten mit ihnen verflochten ist und ohne sie gar nicht verstanden werden kann. Aber auch vom Christentum abgesehen liegt die Bedeutung dieser Litteratur im Eigenwert, den sie besitzt als Denkmal des geistigen Ringens und Strebens des Judentums während der langen kritischen Periode, wo es in teils chronischer, teils akuter Auseinandersetzung mit einer ihm fremden Kulturwelt den allmählichen Übergang in seine dauernde Sonderexistenz vollzieht.

2. Einteilung. Diese Auseinandersetzung hatte ihre negativen, ablehnenden und ihre positiven, aufnehmenden Seiten, und in dieser verschiedenen Stellungnahme den geistigen Strömungen der Umgebung gegenüber äuſsert sich der Hauptunterschied zwischen palästinensischem Judentum und dem Judentum der Diaspora, dem hellenistischen, wie man es nach eben seiner geistigen Signatur zu nennen sich gewöhnt hat. Nur ist nicht zu übersehen, was man erst in neuerer Zeit gebührend zu würdigen angefangen hat, daſs auch das damalige palästinensische Judentum keineswegs eine gegen fremde, vorab orientalisch fremde Kultur abgesonderte Gröſse, sondern, entsprechend einem

Zuge jener Zeit, vielmehr ein durchaus synkretistisches Gebilde ist. Diese Tatsache vermag uns schon nachdenklich zu machen, ob bei der Darstellung dieser spätjüdischen Litteratur die Einteilung in die palästinensisch- und hellenistisch-jüdische die bestmögliche sei, abgesehen davon, daſs ein im letzten Grunde geographisches Scheidungsprinzip seinen äuſserlichen Charakter nie ganz zu verleugnen vermag. In Wirklichkeit hat innere Verwandtschaft immer wieder übergegriffen, und es gibt Schriften, über deren Abfassungsort man durchaus nicht im reinen ist; in andern Fällen hieſse die Grenze zwischen palästinensischer und hellenistischer Litteratur streng ziehen wollen, inhaltlich Zusammengehöriges (wie z. B. I. und II. Makkabäer) auseinanderreiſsen. Ich gebe daher der Einteilung nach rein inhaltlichen Gesichtspunkten den Vorzug und führe das geographische Scheidungsprinzip nur als sekundäres ein. — Vermöchten wir nun die einzelnen inhaltlich zusammengehörigen Schriften an einem chronologischen Faden aufzureihen, so brächten wir es zu einer Darstellung, die sich einer folgerichtigen Geschlossenheit rühmen dürfte, und das wäre das Ideal: eine pragmatische Behandlung, in der der Versuch gemacht würde, die einschlägige Litteratur aus den genauen Zeitverhältnissen heraus zu verstehen. Aber hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, und nicht die kleinste. Bei vielen der in Betracht kommenden Schriften ist die Entstehungszeit überhaupt nicht genau zu ermitteln oder ist zum mindesten diskutabel, so daſs eine Darstellung nach rein chronologischem Prinzip unmöglich erscheint. Dagegen soll es das Hauptbestreben der vorliegenden sein, dem Programm des Unternehmens, dem sie angehört, entsprechend, das Hauptgewicht auf »den kulturhistorischen Hintergrund, auf die historischen Zusammenhänge, auf die Ideen und Tendenzen« zu legen.

Meine Einteilung ist folgende: An die Spitze stelle ich die geschichtliche Litteratur, was schon den Vorteil hat, daſs sich aus ihr zum Teil der Rahmen ergibt, in den die weiteren litterarischen Erzeugnisse hineinzuspannen sind. Das unmittelbare Echo des äuſseren Geschehens klingt in den Produkten der Apokalyptik und Lyrik aus: sie sind daher an zweiter Stelle zu besprechen. Im dritten Abschnitt wird die Rede sein von den legenden- und romanhaften Litteraturerzeugnissen, im vierten von den lehrhaften, moralisierenden und philosophischen. Bei

dieser Einteilung darf man sich indessen nicht verhehlen, wie fließend die Übergänge zwischen den einzelnen litterarischen Gruppen sind. Es kann etwas an sich Geschichtliches so legendenhaft dargestellt sein, daß sich von selbst die Frage erhebt, ob es in unserm ersten oder dritten Abschnitt unterzubringen sei. In einer Schrift wiederum wie den Testamenten der zwölf Patriarchen ist moralische Belehrung mit apokalyptischem Stoff in einer Weise vermengt, daß man schwanken kann, ob man sie der zweiten oder der vierten Gruppe zuweisen soll.

I. Die geschichtliche Litteratur.

1. Das erste Makkabäerbuch. Um einen Maßstab zur Beurteilung der Geschichtschreibung in der spätjüdischen Periode zu gewinnen, empfiehlt es sich, an die Chronik zurückzudenken. Die Art ihres Verfassers, für den Geschichte aus einem dramatisch lebendigen Vorgang zur rein mechanischen Abfolge frommer Bilder einer Sukzession geistiger Statisten geworden ist, muß man sich vergegenwärtigen, um ein Werk wie das erste Makkabäerbuch richtig einzuschätzen. Seine Erzählung ist voll schlichter Natürlichkeit, sie holt sich ihre Worte nicht vom Himmel her, bei aller Vorliebe des Verfassers, sich an den Stellen, wo ihn die Begeisterung ergreift, Verse und Versreihen aus psalmartigen Dichtungen zu borgen, sie ist vor allem anschaulich und lebendig, mit mehr Interesse für die Nation als für die Gemeinde, mit mehr Erdgeruch als Weihrauchduft, sie handelt von Menschen mit Fleisch und Blut, die um heilige Güter kämpfen, aber um Güter, die auch von dieser Welt sind, so konkret als nur möglich. Es ist keine Frage: zwischen Chron. und I. Mak. liegt ein Erlebnis der Judengemeinde, welches dazu angetan war, der Nation frisches Blut zuzuführen, und dieses Erlebnis ist kein anderes als das, das selber den Gegenstand von I. Mak. bildet, die Geschichte vom Makkabäeraufstand, durch den die akut gewordene Gefahr, sich an das Griechentum zu verlieren, siegreich abgewehrt wurde.

Mit feinem Verständnis knüpft der Verfasser seine Darstellung an Alexander den Großen an. Das geistige Erbe, das er sterbend der Welt hinterließ, der großartige Gedanke einer lebendigen Verschmelzung hellenischer Kultur mit allem, was

der Orient zu bieten hatte, hatte den Konflikt heraufgeführt. Man hatte sich jüdischerseits gegen dieses Erbe nicht verschlossen, weniger als man denken sollte. Als ihm aber, zumal im Banne eines fanatischen Königs, der Antiochus Epiphanes war, gewisse Kreise des Volkes (»nichtwürdige, abtrünnige und gottlose Menschen« nennt sie der Autor) Tür und Tor öffneten, als der König, durch solchen Anhang kühn gemacht, selbst vor der Schwelle des Jahweheiligtums nicht Halt machte, da war man unversehens vor die Alternative gestellt: Griechentum oder Judentum, das eine oder das andre; denn dafs kein Kompromifs mehr möglich war, darüber mufsten auch den Blödesten die Augen aufgehen, als auf dem Jahwealtar der »Greuel der Verwüstung«, d. h. ein zweiter kleinerer Altar zur Aufnahme von Götzenopfern, stand, als man den Besitz eines Gesetzbuches oder die Beschneidung der Kleinen mit dem Leben büfsen mufste und nur Götzenopfer oder der Genufs verpönter Speisen vom Tode erretteten. Der Druck dieses radikalen Vorgehens trieb aber zur Selbstbesinnung, und sie verkörperte sich in Leuten vom Schlage eines Mattathias und seiner Heldensöhne. »Gott bewahre uns davor, dafs wir von dem Gesetz und den Satzungen abtrünnig werden sollten«, — Worte wie diese, die der Autor Mattathias in den Mund legt, klingen wie das Thema seiner Schrift, und die Worte wurden Taten. Wie Mattathias das Signal zur Abwehr gibt, indem er einen abtrünnigen Juden mitsamt dem königlichen Beamten, der ihn zum Opfer nötigen will, vor dem Altar tötet, wie der Kampf organisiert wird und die grofsen Ruhmestaten eines Judas Makkabäus zeitigt, wie das Heiligtum wieder gereinigt wird und in Judas Bruder Jonathan neben dem Kämpfer der gewandte Diplomat sich Geltung zu verschaffen weifs, dafs ihm königgleiche Ehre zuteil wird, wie unter dem dritten Bruder, Simon, dem Werk die Krone aufgesetzt wird, indem er als selbständig gewordener Hoherpriester sein politisch freigewordenes Volk glücklich regiert, — das alles erzählt der Verfasser, selber vielleicht seinen Stoff aus vorhandenen Quellen schöpfend (vgl. 9, 22), mit Zutrauen erweckender Sachkenntnis. Dafs er sich, wo sich eine Situation in seiner Geschichtschreibung bot, die eine Rede oder einen Brief verlangte, kein Gewissen daraus machte, eigenhändig das Gewünschte aufzusetzen, so wie er meinte, dafs es gelautet haben müsse, das begründet keinen

Vorwurf gegen ihn, sondern ist bloſs auf Rechnung des historiographischen Stiles seiner Zeit zu setzen. Eupolemus z. B., vielleicht der 8, 17 genannte, machte es in seiner, in Fragmenten uns erhaltenen Schrift über die Könige in Juda nicht anders, wenn er einen Briefwechsel Salomos mit dem Ägypterkönig Uaphres im Wortlaute mitteilt.

Nicht für alles, was Gegenstand so vielseitiger Erörterung geworden ist, ist der Verfasser von I. Makk. übrigens haftbar zu machen. Z. B. gehört das achte Kapitel, das von einem urkundlich beglaubigten Bündnis Judas mit Rom erzählt und bloſse Antedatierung des auch durch Justinus bezeugten späteren Bundes Simons mit den Römern zu sein scheint, schwerlich zum ursprünglichen Bestande des Buches; denn abgesehen von vermutlichen Anspielungen dieses Kapitels auf die Unterwerfung Spaniens und die Zerstörung Korinths schlieſst der Anfang des neunten unmittelbar an das Ende des siebenten an (Wellhausen); es wäre auch seltsam, daſs sich die Juden ausdrücklich hätten verpflichten sollen, Roms Feinde nicht mit Schiffen zu unterstützen zu einer Zeit, wo sie die Versuchung dazu noch gar nicht locken konnte, da sie bis 96 v. Chr. keine Häfen besaſsen. Auch der die Geschichte bis zum Regierungsantritt Johann Hyrkans (135) führende Schluſs des Buches, auf den der spätere jüdische Geschichtschreiber Josephus keinerlei Bezug nimmt, während er es im übrigen als Quelle verwertet, ist späteres Anhängsel. Und zwar scheinen schon diese zwei genannten Zusätze verschiedenen Zeiten anzugehören; denn die Schilderung der Römer in Kap. 8 ist so freundlich gehalten und verrät zugleich eine solche Unkenntnis der römischen Verfassung, daſs sie doch wohl vor die Zeit der Bekanntschaft mit den Römern im Jahre 63 v. Chr. fällt. Anderseits erweist sich die im Schluſsstück mitgeteilte Urkunde 15, 16 ff. als irrtümlich zurückdatierter Senatsbeschluſs aus dem Jahre 47 v. Chr., aus der Zeit Hyrkans II., an den Josephus das entsprechende Schriftstück gerichtet sein läſst. I. Makk. scheint also verschiedentlich überarbeitet worden zu sein, ob im Zusammenhang mit der Übersetzung des hebräischen oder aramäischen Originales ins Griechische? Den Verfasser darf man trotz alledem nicht zu nahe an die berichteten Ereignisse selbst hinanrücken. Übertreibungen in der Angabe der Zahl ermordeter Feinde wollen zwar nichts besagen —

das ist allgemein üblicher orientalischer Renommierstil. Wohl aber verrät sich der zeitliche Abstand schon aus der (übrigens alttestamentlichem Muster nachgebildeten) Notiz, dafs das von Simon errichtete Grabmal »bis auf den heutigen Tag« stehe. Vielleicht dafs sich aus des Verfassers Standpunkt für die Datierung seiner Schrift noch etwas gewinnen läfst, so wenig sie genau gelingen will. Markant ist seine Stellungnahme für das Geschlecht, dem die Juden ihre nationale Erhebung verdanken. Das zeigt z. B. die Art und Weise, wie er erklärt, dafs ein Versuch zweier Volksführer, die sich in Abwesenheit der Makkabäer durch einen kühnen Handstreich einen Namen machen wollen, mifsglücken mufste. »Sie waren nämlich nicht von dem Stamme jener Männer, durch deren Hand Israel Heil verliehen wurde.« »Jenen Männern« gehört des Verfassers ganze Liebe, und er preist sie in hohen Tönen als die nationalen Befreier. Mit Stolz redet er von ihrem Paktieren mit den Grofsen ihrer Zeit. Überhaupt, er spart die nationalen Akzente nicht. Zwar auch für ihn verdankt die Nation ihre Rettung der Rettung der Religion oder, was für ihn gleichbedeutend ist, der Rettung des Gesetzes. Aber der Buchstabe des Gesetzes ist für ihn nicht alles. Ohne Tadel berichtet er vom Entschlusse des Mattathias und der Seinen, sich am Sabbat gegebenenfalls zur Notwehr zu setzen. Überhaupt »die Frömmigkeit ist ein Schmuck seiner Helden, nicht ihr Heldentum selbst,« wie Oskar Holtzmann treffend gesagt hat. Sie sind nicht religiöse Enthusiasten so wenig wie der Verfasser selbst, der stark vom Gefühle durchdrungen ist, dafs man in einer prophetenlosen Zeit lebe. Bei all ihrem kühnen Gottesglauben sind sie die einzigen Initianten ihres Handelns. Und wenn Josephus es als Meinung der Sadduzäer gibt, dafs sie alles auf die Menschen selbst abstellen, so ist die Darstellung von I. Makk. in dieser Beziehung sadduzäisch. Man hat denn auch den Standpunkt des Verfassers einen gemäfsigt-sadduzäischen genannt, und mit Recht. Aber er ist in der Tat so gemäfsigt, dafs die Entstehungszeit des Buches noch hinter dem die Parteileidenschaften entflammenden Bruch zwischen Pharisäern und Sadduzäern unter Johann Hyrkan zurück liegen dürfte.

2. Das zweite Makkabäerbuch. Man fühlt sich in eine andre Welt versetzt, wenn man vom ersten Makkabäerbuch zum zweiten kommt: hier ein blühender Stil, eine glänzende, selbst-

gefällige Rhetorik, die Freude am Wortschwall und am Wunder, ein Schwelgen im geistlichen Exemplifizieren. Man hat gesagt, die Geschichtsdarstellung des zweiten Buches verhalte sich zu der des ersten wie die Darstellung der Chronik zu der der Königsbücher[1]). Das ist richtig, wenn man mehr auf den Geist als auf die Form der Erzählung sieht: Es ist nicht ein Stück nationaler Geschichte, was der Autor erzählt, sondern Kirchengeschichte, Geschichte des Tempels und des Kultes. Wie Gott den Tempelschatz wunderbar beschützt, als ihn Heliodor mit Raub bedroht, bildet den Anfang seiner Berichterstattung; die Reinigung des Tempels nach seiner Befleckung durch Antiochus und die Stiftung des Tempelweihfestes beschliefst ihren ersten Teil, ihren zweiten die Stiftung des Nikanorfestes zur Erinnerung an Niederlage und Tod des Tempelfeindes Nikanor. Übrigens bildet also, wie man sieht, II. Makk. nur zu einem Teile die Parallele zu I., während die Kap. 3—5 die Vorgeschichte dazu bieten. Und schon das ist charakteristisch: nicht die Erreichung der politischen Unabhängigkeit, wie sie Simon gelang, nicht die diplomatischen Schachzüge Jonathans haben des Verfassers Interesse gefesselt, sondern nur Judas' Taten bis zum Punkte, wo den Juden ihre geistliche Selbständigkeit wieder gewährleistet wird. Judas ist der fromme Held, der sie mit Gottes Hilfe zurückerobert hat. Mit Gottes Hilfe, — das kann der Verfasser nicht ausdrücklich genug betonen: kein Kampf, ohne dafs ihm ein frommes Gebet voranginge, kein Sieg, ohne dafs ihm ein Dankhymnus folgte. Mögen die Feinde auf ihre Zehntausende Fufsvolkes und auf Tausende von Reitern vertrauen, auf Waffen und Wagemut, »mit Gottes Hilfe« oder »Gott siegt« lautet Judas' Parole, und ein solcher Mitstreiter macht die Hebräer unüberwindlich. So haben beim Angriff die einen als Bürgschaft für Glück und Sieg neben der Tapferkeit ihre Zuversicht zum Herrn, während die andern nur ihre Leidenschaft zur Führerin im Kampfe wählen, und jene kämpfen mit den Händen, während sie zugleich mit dem Herzen zu Gott beten. Das ist die fromme Sprache, welche unser Verfasser führt und seine Helden führen läfst. Und Gott ist auch schon der Initiant ihres Handelns. Er läfst die Seinen Träume und Erscheinungen sehen, um ihren Mut zu entfachen und die entfachte Flamme hochschlagen zu lassen.

---

[1]) Vgl. oben S. 223 ff.

Gott Urheber oder wenigstens Mithelfer alles menschlichen Tuns —, das erinnert an die Charakteristik, die Josephus im Gegensatz zu der oben genannten sadduzäischen von der pharisäischen Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit entwirft: »Die Pharisäer behaupten, daſs alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Tätigkeit dabei, indem es Gott gefallen habe, daſs eine Mischung stattfinde, und daſs zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend und Schlechtigkeit« (Antiqu. XVIII. 1, 3).

Andres drängt dazu, den Verfasser auf der pharisäischen Seite zu suchen, seine Betonung der Erwählung Israels und der Güte und Gerechtigkeit seines Gottes, der ostentative Charakter seiner Religiosität und vor allem sein Ideal der Gesetzesfrömmigkeit, als deren typische Repräsentanten er uns den frommen Schriftgelehrten Eleasar sowie die sieben Brüder mit ihrer Mutter in ihrem Martyrium vor Augen führt, die sich alle standhaft geweigert haben, Schweinefleisch zu essen. Selbst auf dem Kriegsfeld darf das Gesetz in seinem Rechte nicht verkürzt werden: vor dem Kampfe läſst es Judas vorlesen, und im Gegensatz zum ersten Buch hebt das zweite geflissentlich hervor, wie strenge man an der Sabbatfeier, die selbst der Judenfeind Nikanor anerkennen soll, unter allen Umständen festgehalten habe. Solche Gesetzesfrömmigkeit hat ihre Belohnung: sie macht unverwundbar, während abgöttische Zaubermittel auf bloſsem Leib ihre Träger dem Tode ausliefern. Als die Gesetze noch aufs beste beobachtet wurden, lag die Stadt in tiefstem Frieden, und Könige erwiesen ihrem Tempel Ehre. Umgekehrt, um der Sünden der Bewohner willen, gab der Herr für kurze Zeit die Stadt (zur Erziehung des Volkes) preis; denn es ist nichts Geringes, wider die göttlichen Gebote zu freveln: Heliodors und Nikanors Beispiel zeigen in drastischer Weise, wie übel es den Feinden des Heiligtums geht, und erst recht das greuliche Ende des Antiochus Epiphanes, dessen phantastische und unwahre Beschreibung im 9. Kapitel man gelesen haben muſs! Und wie einer sündigt, so wird er bestraft: wer sich am Altarfeuer vergangen hat, trägt in der Asche den Tod davon; wer die Hand wider den Tempel erhoben hat, dem wird sie abgehauen. Endlich ist spezifisch pharisäisch der krasse Auferstehungsglaube, in

welchem die sieben Märtyrer mit ihrer Mutter verscheiden und ein Razis sterbend seine Eingeweide mit beiden Händen unter die Menge schleudert, nachdem er Gott angerufen, er wolle ihm dieses alles wiedergeben. Aber freilich ist diese Auferstehung Privileg der Gerechten; einem Sünder wie König Antiochus wird sie nicht zuteil.

Trotz seinem pharisäischen Standpunkt ist aber das zweite Makkabäerbuch schwerlich palästinensischen Ursprungs; denn seine Ursprache ist das Griechische. Vor allem aber ist es nach eigener Aussage seines Verfassers bloſs der Auszug des Werkes eines Diasporajuden, des Jason von Kyrene. An die Person dieses Jason knüpfen sich viel verhandelte Fragen. Man ist so weit gegangen, seine Existenz zu bezweifeln, als hätte ihn der Verfasser von II. Makk. aus eigener Erfindung nur vorgeschoben, um die Verantwortung für Ungenauigkeiten der eigenen Geschichtserzählung von vornherein von sich abzulehnen. Ich halte solche Skepsis für übertrieben. Ein so konkreter Zug wie der, daſs Jason sein Werk in fünf Büchern verfaſst habe, macht nicht den Eindruck bloſser Fiktion; überdies hätte es der Autor von II. Makk. nach dem, was er (2, 30 f.) selber über ihr beiderseitiges Verhältnis sagt, schlecht genug verstanden, Jason zum Sündenbock für eigene Flüchtigkeit zu machen. Ein Jason von Kyrene hat seinen Namen am Tempel des Ägypterkönigs Tutmes III. eingeschrieben. Wenn auch die Schriftzüge nicht ausschlössen, an Identität mit dem unsrigen zu denken, so ist doch wenig wahrscheinlich, daſs sich ein so glaubenstreuer Jude auf der Mauer eines heidnischen Tempels verewigt hätte[1]); denn wenn es richtig ist, wofür vieles spricht, daſs der Auszug, was Begrenzung des Inhaltes anbelangt, dem Originalwerke parallel läuft, so läſst schon diese Begrenzung auf ein besonderes Interesse Jasons am jerusalemischen Heiligtum schlieſsen. Im Auszug von II. Makk. wird dieses Interesse geradezu Tendenz; ob es das schon bei Jason war, läſst sich freilich nicht sagen.

Ganz wesentlich wird der Eindruck solcher Tendenz erhöht durch die zwei gegenwärtig den Anfang des Buchs bildenden

---

[1]) Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] III, 361. — Auf dieses umfassende Werk wäre überhaupt durchgehend zu verweisen.

Briefe[1]), welche beide den Zweck verfolgen, die ägyptischen Juden einzuladen, sich an der Feier der Tempelweihe in Jerusalem zu beteiligen. Eine solche ausdrückliche Einladung fällt um so mehr ins Gewicht, als die ägyptischen Juden ihren eigenen Konkurrenztempel in Leontopolis hatten, den der aus Jerusalem flüchtige Onias im Jahre 170 gegründet hatte. Es läſst sich leicht denken, daſs seine Anhänger die Verunreinigung des Jerusalemtempels unter Antiochus schadenfroh verfolgt und freudig verkündet hatten, man könne dort kein gottwohlgefälliges Opfer mehr darbringen. Dem gegenüber den Nachweis zu führen, daſs Gottes Gnadensonne mehr als je über dem nunmehr wieder gereinigten Heiligtum leuchte, diesem bestimmten Zweck scheint das zweite Makkabäerbuch zu dienen, so daſs man es als Ganzes nicht unzutreffend selber einen Chanukka- (d. h. Tempelweih-)brief genannt hat, wie das Estherbuch in der griechischen Bibel als Purimbrief bezeichnet wird[2]).

Sobald diese Tendenz des zweiten Makkabäerbuchs erkannt ist, wird man an seine historische Glaubwürdigkeit weniger hohe Ansprüche stellen, und höhere hat man im allgemeinen mit Recht aufgegeben[3]). Übrigens will der Autor ja auch nur auf angenehme Unterhaltung für solche bedacht sein, die zum Lesen der Geschichte Lust haben. So ist es sicher mehr unterhaltend als geschichtlich, wenn er die Schlechtigkeit der Bewohner von Joppe daran demonstriert, daſs sie nach gemeinsamem Beschluſs der Stadt die Juden mit Weib und Kind eines Abends zu einer Spazierfahrt aufs Meer eingeladen und sie dann, nicht weniger als 200 Personen, auf hoher See versenkt hätten; als ob es je so viel Plumpheit der Perfidie auf heidnischer Seite und so wahnwitzige Vertrauensseligkeit auf jüdischer gegeben hätte! Des Verfassers Art, Geschichte zu machen, ist aber zuweilen weniger unschuldig. Er läſst (13, 22) die Juden den Syrerkönig schlagen, wo der Verfasser des ersten Buches (6, 47) unumwunden ihre Niederlage zugegeben hatte. Und, was für seinen Standpunkt wieder charakteristisch ist, er reinigt geflissentlich die Partei der Asidäer, der Vorläufer der Pharisäer, vom Makel, als wären sie je auf

---

[1]) Ich halte es für ebenso verfehlt, beide Briefe zu einem zusammenzunehmen wie den ersten, V. 1—9, in zwei zu zerlegen.

[2]) H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung S. 67 f. — Vgl. oben S. 238 f.

[3]) Anders B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher 1900.

den trügerischen Hohenpriester Alkimos hereingefallen, während im ersten Buch unbefangen erzählt war, wie eine Schar von Schriftgelehrten bei ihm Recht suchte. Wer in solchem Stile schreibt, — und historische Verstöfse finden sich auf jeder Seite, — der hat den erzählten Ereignissen schwerlich nahegestanden. Anspielungen der um die Wende der Zeitrechnung geschriebenen »Himmelfahrt Mose's« auf II. Makk. (oder wenigstens auf Jason?) lassen mich immerhin vermuten, dafs man nicht zu weit hinabgehen darf. Die Notiz, dafs seit Nikanors Tod Jerusalem von den Hebräern behauptet worden sei, weist vielleicht sogar auf die Zeit vor 63 v. Chr. Für die beiden Briefe bliebe, wenn sie auch erst nachträglich vorgesetzt sind, in allen Fällen als äufserster Termin das Jahr 70 n. Chr. Die Fürsorge für die Brüder in Ägypten hat zur Annahme geführt, dafs der Autor von II. Makk. in Ägypten geschrieben habe. Aber wo auch in der Diaspora man seinen Wohnort zu suchen hat, das Bemerkenswerte ist, dafs sein Werk zeigt, wie pharisäisches Denken auch aufserhalb des palästinensischen Mutterlandes Wurzel gefafst haben mufs.

3. Ein weiteres Geschichtswerk, wieder, wie es scheint, von strenger historischem Charakter, ist das Buch der Geschichte des Hohepriestertums Johann Hyrkans, das wir blofs aus der Erwähnung I. Makk. 16, 23 f. kennen.

II. Die apokalyptische und lyrische Litteratur.

1. Einleitung. »Wir hören wohl die Melodie der Weltgeschichte. Wer aber die wunderbare Harmonie vernehmen könnte, von der sie begleitet wird in dem Widerklange, den sie in den Millionen von Menschenherzen gibt, die von ihr berührt werden,« — das ist ein tiefes Wort Richard Rothes, und etwas von solcher die Zeitereignisse in jüdischen Herzen begleitender Harmonie läfst sich aus der sogen. apokalyptischen Litteratur, sofern wenigstens ihr Inhalt Geschichtsapokalyptik ist, und aus der lyrischen vernehmen: darin liegt ihre grofse quellenmäfsige Bedeutung. Was sie in einzigartiger Weise zum Ausdruck bringt, das ist, wie sehr bei den damaligen Juden der

Schwerpunkt geistigen Interesses in die Zukunft fällt. Zweierlei steht ihnen dabei fest: 1. Alles Künftige ist in übersinnlicher Realität schon vorhanden und kann geschaut werden, wo dem Auge nur die Decke abgenommen ist, die das Sinnliche vom Übersinnlichen scheidet. Es gibt Menschen, welche von Haus aus schon die wunderbare Fähigkeit besitzen, das Auge für das geöffnet zu haben, was die Alltagskinder nicht zu sehen vermögen; das sind die prophetischen Naturen; besonders gerne tut sich das prophetische Auge beim Herannahen des Todes auf. Man kann der Natur aber auch durch allerhand künstliche Mittel, Fasten, Nachtwachen, Kasteiungen verschiedener Art usw. zu Hilfe kommen. 2. Das Künftige ist wie alles Gegenwärtige und Vergangene kein zufälliges Konglomerat von Geschehnissen; in ihrer Verbindung liegt vielmehr Wille und Absicht, d. h. dafs Gott mit der Geschichte, die er leitet und schafft, einen bestimmten Plan verfolgt: das ist die grofsartige Erkenntnis der grofsen Propheten Israels, die aller apokalyptischen Arbeit das Thema gestellt hat. Diese planvolle Zukunft zu »enthüllen«, um sie für die Volksgenossen nutzbar zu machen, die unter den Lasten gegenwärtiger Erdennot seufzen, das ist eigentlicher Sinn und Zweck der apokalyptischen Litteratur. Ihre Schriftsteller sind Enthusiasten und wollen Enthusiasmus wecken; aber es ist nicht der Enthusiasmus der eigentlich originalen Geister. Er ist wohl auf eine hohe Temperatur gesteigert durch den Glauben, der sich die Hoffnung nicht will rauben lassen; aber er fällt sofort wieder von seiner Höhe durch die Reflexion, die als Mittel in den Dienst genommen ist. Da ist neben mafsloser Phantastik so viel verstandesmäfsiges Tüfteln, so viel künstliche Analyse und trockene Berechnung und minutiöse Auslegung des Buchstabens, dafs man sich bei aller Glaubenswärme dieser Autoren oft so wenig von ihren Werken erwärmt fühlt. Dabei ist eines in Betracht zu ziehen: der apokalyptische Stoff, den die einzelnen prägten, schwoll allmählich zu einer förmlichen Tradition an, deren Elemente stereotyp wurden, und aus ihr schöpften die Späteren und mufsten daraus schöpfen, um eine ihren Lesern verständliche Sprache zu reden und das Zukunftsbild, wie sie meinten, möglichst vollständig zu gestalten. So ist, was sie uns bieten, keineswegs lauter Eigenes, und es läfst sich nicht einmal behaupten, dafs sie sich den fremden Stoff innerlich immer ganz an-

geeignet hätten: das führt oft genug zu Unklarheiten und Widersprüchen, zu Stil- und Gedankenmischungen, denen man durch »Quellenscheidung« vielleicht nur in den seltensten Fällen gerecht wird. Endlich ist nicht zu übersehen, daſs der zeitliche Abstand, von dem aus wir diese Produkte heute betrachten, uns so manche Beziehung auf Zeitereignisse unverständlich macht und uns namentlich viel Detail, das für die Zeitgenossen von viel gröſserer Bedeutung war, als wir ahnen, kleinlich erscheinen läſst.

Diese Autoren erinnern an die Zukunftsspäher, die den Himmel in lauter kleine und kleinste Felder zerlegen, um aus den Wolkenbildungen, die sie daran gewahr werden, Kunde zu geben von groſsen Dingen, die da kommen sollen. Immerhin ist es der Himmel, zu dem sie aufblicken, und das sichert ihrer Arbeit trotz allem den groſsen Zug, von dem nicht unberührt bleiben kann, wer es für seine eigene Person noch nicht aufgegeben hat, von der Zukunft mehr zu erwarten, als was ihm diese Gegenwart bietet.

2. Die Geschichtsapokalyptik der Henochbücher. Das erste und inhaltlich wichtigste apokalyptische Pseudepigraphon, das neben Daniel auch alle folgende apokalyptische Litteratur am meisten beeinfluſst hat, knüpft sich an den Namen Henochs, des »Siebenten von Adam«, der den Spätern als das »Wunder des Wissens« (J. Sir. 44, 16) vorkam. Es soll hier nicht untersucht werden, inwiefern sein Bild, als eines Trägers geheimer göttlicher Offenbarung, von dem abhängig ist, was babylonische Tradition von Enmeduranki, dem siebenten babylonischen Urkönig, erzählt, den die Götter Šamaš und Rammân in ihre Gemeinschaft berufen und über alle Geheimnisse der Wahrsagekunst belehrt hätten [1]). Zu Anfang stand das Henochbuch auch bei den Christen hoch genug, um im Judasbriefe V. 14f. ausdrücklich zitiert zu werden. Aber allmählich ging es dem Abendlande verloren, bis 1773 der britische Reisende Bruce es in drei Handschriften äthiopisch aus Abessynien nach Europa brachte. Über ein Jahrhundert lang wuſste man, abgesehen von einem griechischen Fragment bei Syncellus, bloſs von diesem äthiopischen Henochbuche; da kam bei den Ausgrabungen von Akhmim in Oberägypten 1886/87 der

---

[1]) Vgl. H. Zimmern und H. Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. SS. 534. 540.

griechische Text von Kap. 1—32, 6 zum Vorschein. Er lohnte die auf ihn verwandte Arbeit nicht zum mindesten mit der Erkenntnis, dafs der äthiopische Übersetzer in diesen Kapiteln ungefähr ein Fünftel der griechischen Vorlage falsch oder ungenau wiedergegeben habe, ein sprechender Beweis dafür, dafs man von einem abschliefsenden Verständnis des Buchs noch weit entfernt ist. Dem griechischen Text liegt wieder ein hebräisches oder aramäisches Original zugrunde [1]). Sicher ist, dafs unser gegenwärtiges Henochbuch nichts weniger als eine Einheit bildet. Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, seine Hauptteile so viel als möglich in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge einzugliedern. Dabei folge ich der bekannten Einteilung in die Hauptabschnitte Kap. 1—36; 37—71; 72—82; 83—90; 91—105; 106—108. Auf Detailfragen der Komposition einzutreten, schliefst der Charakter der vorliegenden Darstellung aus.

I. Nach einer Einleitung (Kap. 1—5) knüpft Kap. 6 an die Gen. 6 berichtete Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern an. Wenn dabei der Erzähler vieles über den alten Bericht hinaus weifs, wie z. B. die Zahl der Engel, die sich vergangen haben, die Namen ihrer Anführer, die Länge der ihren Ehen entsprossenen Riesen usw., so gehört das zu jener beliebten, vielfach mit fremden Fäden durchzogenen Ausspinnung des überlieferten Erzählungsstoffs, die man mit dem technischen Namen der »Haggada« bezeichnet. Der Bericht über die unheilvollen Folgen des Engelfalles verläuft in zwei Erzählungsschichten: die eine, Kap. 6—11, zum Kreis der sekundären sogen. noachitischen Stücke [2]) gehörig, mit Noah als Mittelpunkt und mit der Sintflut als Strafgericht, die andre (Kap. 12—16) mit Henoch, dem »Schreiber der Gerechtigkeit« als dem durch Gott selbst unterwiesenen Verkünder des unaufhaltsam vorrückenden Gerichtes

---

[1]) Daß sich fast keine hebräischen bezw. aramäischen Originalien von Apokryphen und Pseudepigraphen erhalten haben, ist die natürliche Folge davon, daß sie die Synagoge, wie oben S. 338 zu sagen war, als nicht zum Kanon gehörig im zweiten nachchristlichen Jahrhundert abstieß. Charakteristischerweise ist der spätjüdischen Überlieferung Henoch eine verdächtige Persönlichkeit geworden. Daß es das Christentum dem Judentum in der Abweisung der Pseudepigraphen nachtat, hatte seinerseits zur Folge, daß wieder die in der großen Kirche einst gebrauchten griechischen Übersetzungen vielfach verloren gingen, so daß wir zum Teil nur auf die in Winkelkirchen wie der abessynischen oder slavischen erhaltenen Tochterübersetzungen angewiesen sind.

[2]) Vgl. weiter 39, 1. 2ª. 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25. 106. 107 (G. Beer).

an die Engel. Auf den sich daran schliefsenden doppelten Bericht der Reisen Henochs (Kap. 17—36) werden wir später noch einmal zurückzukommen haben. In kühnem Fluge führt in diesem ersten Teil die Phantasie die Verfasser über das Erdengeschehen des Alltags hinaus und kehrt zur Erde nur wieder zurück, um sie aus dem Gericht über die Engel, welche sie durch ihren Fall verderbt haben, wunderbar gereinigt hervorgehen zu lassen voll Fruchtbarkeit an Öl und Wein: es ist das friedliche Ideal des Bauers, das dem Autor vorschwebt, und Ackerbau stellt ja auch für die Gegenwart II. Makk. 12, 1 als Hauptbeschäftigung der Juden dar. Die erhoffte Zeit des Glücks ist aber auch in dem Sinn ganz irdisch gedacht, dafs die, denen es beschieden wird, keineswegs ein ewiges Leben haben, sondern von Mühen und Plagen unberührt und mit reicher Nachkommenschaft gesegnet nur länger leben als ihre Väter. — Konkrete Beziehungen zu den Zeitereignissen bietet dieses Stück fast nur in seiner Einleitung. Alles spricht dafür, dafs es noch in der Zeit vor der Makkabäererhebung geschrieben ist; es sind fast nur Vergehungen mit der Zunge (wie in Jesus Sirach), die den offenbar innerjüdischen Gegnern schuld gegeben werden. Ihrer Willkür wird der Gedanke an die regelmäfsige Abfolge des Naturgeschehens gegenübergestellt, und das mit einer im jüdischen Schrifttum so ungewohnten Bestimmtheit, dafs man ihn vielleicht aus griechischer Beeinflussung herzuleiten hat; auch in gewissem Detail scheint sie sich zu melden, z. B. in der Angabe, dafs es vierzehn immergrüne Bäume gebe, was mit Geoponica XI, 1 übereinstimmt.

II. In eine greifbarere Situation führt uns, was Henoch als »zweites Traumgesicht« (Kap. 85–90) zuteil wird, nachdem ihm in einem ersten (Kap. 83 f.) das kommende Sintflutgericht geoffenbart worden ist. Dafs er, wie der Text hervorhebt, beide Traumgesichte vor seiner Verheiratung zu sehen bekommt, zeigt eine Hochschätzung asketischer Anschauungen, wie sie unter den Juden später die Essener mit ihrer Verwerfung der Ehe vertraten. Man kann das zweite Traumgesicht die Tierapokalypse nennen, sofern in der Geschichte, die vor dem Auge des Visionärs vorüberzieht, die Menschen sämtlich unter Tiermaske erscheinen, die Träger der Heilsgeschichte als zahme Haustiere, die Heiden als die wilden Raubtiere und Raubvögel. Die Geschmacklosigkeit dieser Einkleidung scheint zuweilen dem Ver-

fasser selbst zum Bewuſstsein gekommen zu sein, so wenn er, um dem Unsinn zu entgehen, daſs ein Farre ein Fahrzeug gezimmert habe, den Farren Noah in einen Menschen glaubt zurückverwandeln zu müssen. Die ganze Darstellung ist von dem in aller Apokalyptik wiederkehrenden Gedanken beherrscht, daſs die Zeiten schlechter werden, die Generationen an Kraft verlieren. Waren die Vorfahren noch Farren und Rinder, so sind des Verfassers Zeitgenossen nur noch Schafe und Lämmer. Aber wer sind seine Zeitgenossen? Er weiſs sich unter den letzten zwölf von siebzig Hirten, die Gott von der Zerstörung Jerusalems an beauftragt hat, seine Schafe, d. h. Israel, zu weiden. Da die Menschen durchweg unter dem Bilde von Tieren erscheinen, sind unter diesen Hirten keine Menschen zu verstehn, also nicht die ausländischen Herrscher, sondern vielmehr ihre himmlischen Prototypen, ihre Schutzengel oder Schutzgötter. Ihre Siebzigzahl, eine auf Grund von Jer. 25, 11 in der Apokalyptik beliebte Zahl, darf nicht gepreſst werden. Für den Autor zerfällt sie in vier Posten von 12 Jahren (bis Cyrus) + 23 (bis Alexander) + 23 (bis zur syrischen Oberherrschaft in Palästina) + 12 (bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufs). Epochemachend in seinen Augen ist ein innerjüdisches Ereignis, das er seiner Bildersprache getreu in die Worte kleidet, daſs von den weiſsen Schafen kleine Lämmer geboren wurden, die anfingen ihre Augen aufzumachen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien — offenbar eine Anspielung auf die schon erwähnten Asidäer, die gesetzestreuen Vorläufer der Pharisäer, die erstmalig I. Makk. 2, 42 schon als organisierte Gemeinschaft genannt werden. Bei der Sympathie des Verfassers für sie, die ihm das personifizierte Volksgewissen darstellen, geht man wohl in der Vermutung nicht irre, er habe selber ihrem Kreise angehört. Er sieht, bis daſs jenen Lämmern Hörner sprossen und die Raben ihre Hörner niederwerfen, d. h. daſs die bisher unbewaffneten Frommen zu den Waffen greifen und sich gegen die Syrer (= die Raben) erfolglos zur Wehr setzen. »Da sah ich, bis daſs ein groſses Horn bei einem von jenen Schafen hervorsproſste, und ihre Augen wurden geöffnet«. Das geht am ehesten auf Judas Makkabäus, auf den z. B. auch die geschilderte Vergeblichkeit der Anstrengungen der Feinde, ihn zu beseitigen, zutrifft.

Ist diese Beziehung richtig, so hat unser Autor vor 161,

Judas Todesjahr, geschrieben, da er das groſse Horn noch vorhanden weiſs. Er wäre in diesem Falle ein Zeitgenosse des Verfassers des Danielbuchs, und gleich ihm erwartet er die groſse Wende in unmittelbarer Nähe. Schon sieht er, nicht wie Daniel »auf den Wolken des Himmels«, sondern »in dem lieblichen Lande« den Thron errichtet, darauf der Herr der Schafe sich zum feierlichen Gerichtsakt setzt: die verblendeten Schafe (d. h. die abtrünnigen Juden) werden in den Feuerpfuhl geworfen. Ein neues Haus, gröſser und höher als das erste, wird am alten Orte errichtet, — gemeint ist das von aller Befleckung des Antiochus gereinigte Heiligtum oder Jerusalem; der Herr der Schafe ist darin, und überallher kehren die Schafe zurück. In diesem Augenblick wird der Messias geboren, ein weiſser Farre mit groſsen Hörnern. Er tritt seltsamerweise erst auf den Plan, nachdem das groſse Befreiungswerk schon getan ist. Aber im Grunde wuſste, wie auch Daniel zeigt, jene königslose, politisch unreife Zeit mit seiner Person nicht viel anzufangen. Die Geretteten wachsen ihm nach und werden zu weiſsen Farren, d. h. daſs die ursprüngliche Kraft der Menschen wiederkehrt; er selber gewinnt noch an Stärke und wird, um die Geschmacklosigkeit des ganzen Stückes vollzumachen, ein Büffel mit groſsen schwarzen Hörnern!

III. Die Asidäer, aus deren Geist heraus die besprochenen Kapitel geschrieben sind, muſsten als eifrig beflissene Verteidiger des altererbten Gesetzes und der väterlichen Sitte die Makkabäer allmählich in Bahnen einlenken sehen, auf denen sie sie nicht mehr zu begleiten vermochten. Das Streben nach politischer Unabhängigkeit und weltlicher Macht führte die Befreier der jüdischen Religion bis an die Stufen des Thrones der nationalen Herrschaft, und ihre Nachkommen, die Hasmonäer, nahmen ihn anstandslos in Besitz. Sie waren auch nicht von der Art, daſs sie sich Skrupeln gemacht hätten, Hand an die irdischen Dinge zu legen und auf gleichem Fuſse wie die zeitgenössischen heidnischen Groſsen zu leben. War durch die Tapferkeit ihrer Väter die Sicherheit des Kultes der einheimischen Religion gewährleistet, so lieſs sich jetzt um so unbedenklicher festhalten, was ihnen von der griechischen Kultur ihrer Zeit schön und gut schien. Johann Hyrkan (135—104) gab seinen Söhnen lauter griechische Namen; sein Ältester, Aristobul (104—103), der auch als erster

sich mit dem Königstitel schmückte, hieſs geradezu der Philhellene (Griechenfreund). Wo blieb dabei das Gesetz? Nicht als hätten die neuen jüdischen Fürsten je daran gedacht, mit ihm zu brechen oder es aufzuheben. Aber wer für seinen Buchstaben ein geschärftes Auge hatte, konnte auf jedem Blatt ihrer Geschichte Errata genug finden, die sie sich hatten zuschulden kommen lassen, und diese Gesetzeswärter fühlten sich nicht dazu berufen, mit ihren Korrekturen hinter dem Berge zu halten. Ihnen, den echten Nachkommen der Asidäer, war nur am Gesetz und seiner Reinheit gelegen, und mit der ganzen Ängstlichkeit eines pietistischen Herzens lehnten sie alles ab, was von der frommen Beschäftigung in Gedanken und Taten ablenken und sie in den Bund mit der Welt verwickeln konnte. Sie trieb die zunehmende weltliche Gedankenrichtung der politischen Streber nur in zunehmenden Separatismus hinein, und Separatisten = Pharisäer wurde ihr Name. Es sind nicht die Leute, bei denen wir erwarten dürfen, die Hasmonäerfürsten den Rückhalt finden zu sehen, dessen sie als Emporkömmlinge auf dem Thron doch dringend bedurften. Das Volk scheint an den Pharisäern teils mit Bewunderung teils mit Furcht emporgesehen zu haben als den Musterjuden, die in der Gesetzeserfüllung das Pünktchen aufs I setzten und ostentativ, wie alles was sie taten, Wohlwollen und Mildtätigkeit spielen lieſsen, um sich die Herzen der Menge stets aufs neue zu verpflichten. So war mit der Volksgunst für die Hasmonäer nur zu rechnen, sofern es ihnen gelang, etwa durch kriegerische Erfolge dem nationalen Ehrgeiz Befriedigung zu schaffen. Als eigentliche Stütze blieb für sie selber bloſs der alte Priesteradel mit seinem Anhang übrig, die Sadduzäer, wie sie sich nach ihrem Stammherrn, dem Priester Sadok, nannten. Die Sadduzäer hatten von der Weltoffenheit, die sie in des Antiochus Tagen fast zu Verrätern an ihrem Volke hatte werden lassen, noch genug im Fleische sitzen, daſs sie in den Hasmonäerfürsten Geistesverwandte sehen muſsten, und für die Hasmonäer bedeutete der Bund mit ihnen ein Siegel der Legitimität auf die halbwegs usurpierten eigenen Fürstenrechte. Die Sadduzäer empfahl auch ihr Geld; denn in einer Zeit, wo Bestechung mehr als je der Politik den gehörigen Nachdruck verlieh, konnte es brauchen, wer das Staatsruder führen wollte.

Diesen Gegensatz der Parteien muſs man kennen, um die

nachfolgende Litteratur richtig zu verstehen. In sein akutes Stadium trat er vom Augenblicke an, wo Johann Hyrkan sich förmlich von den Pharisäern lossagte; und als am Laubhüttenfest 103 sein Sohn Alexander Jannäus, ein Haudegen im Hohenpriestergewande, der auf dem Schlachtfeld heimischer war als im Heiligtum, vor den Augen der gläubig versammelten Gemeinde die ganze fromme Heiligkeit seines geistlichen Amtes am Altar zur Entfaltung bringen wollte, da weckte die Ironie des Anblickes tätlichen Widerspruch. Der König vergalt mit blutiger Antwort, und zur langen Reihe von Opfern, die diese Kämpfe kosteten, lieferten die Pharisäer eine beträchtliche Zahl Märtyrer.

In diese Situation scheint der Schlufsteil des Henochbuches zu führen, Kap. 92. 94—105[1]), ein Weheruf wider die Gottlosen, d. h. die Sadduzäer, eine Trostrede an die Gerechten, d. h. die Pharisäer, auf deren Seite der Autor steht. Natürlich ist es ein durch Parteileidenschaft verdunkeltes Bild der sadduzäischen Gegner, das wir erhalten. Aber gerade darum ist es wichtig zur Charakteristik der Stimmung und des eigenen Ideales dessen, der es im Namen seiner pharisäischen Gesinnungsgenossen entworfen hat.

Die tatsächlichen Verhältnisse spiegeln Worte wie die folgenden: »Denen, die sie hafsten (= den Sadduzäern), mufsten sie (= die Pharisäer) den Rücken beugen, und sie hatten kein Mitleid mit ihnen . . . . sie führten in ihrer Trübsal Klage über sie bei den Herrschenden (= den Hasmonäern) und schrien über die, die sie verschlangen, aber sie beachteten ihr Geschrei nicht und wollten nicht auf ihre Stimme hören, sie halfen denen, die sie beraubten« usw. Und diese Gewalttätigkeiten sind, so meinen die Unterdrückten, für ihre Urheber blofs die verruchten Mittel zu ihren irreligiösen Zwecken. Sie wollen reich werden und herrlich und in Freuden leben! Diese ganz und gar profan weltliche Art zu denken und zu handeln ist's, welche die Frommen in Harnisch bringt. Dabei decken sich die Gegner in ihrer irreligiösen Gesinnung hinter Fälschungen und Verdrehungen der Wahrheit, — in diesem Vorwurf haben wir wohl die pharisäische Beurteilung der Einflüsse griechischer Philosophie auf die

---

[1]) Der selbständige Anhang Kap. 108 ist den Kapiteln 94—105 verwandt; es ist nicht nötig, Kap. 108 aus essenischem Ursprung herzuleiten.

Sadduzäer zu sehen; und vielleicht ist's nur falsche Deutung des Eindringens griechischer Plastik in ihre Häuser, wenn gegen sie die Anklage erhoben wird, daſs sie Steine anbeten oder Bilder von Gold und Silber, Holz und Ton anfertigen. Ferner ist es reine Verblendung der Gegner, daſs sie sich auf Traumgesichte berufen. Tatsächlich berichtet Josephus von Alexander Jannäus, er habe seine Herrschaft auf ein Traumgesicht seines Vaters begründet. Bei alledem bedenken sie nicht, daſs es eine göttliche Buchführung gibt, daſs »jede Sünde täglich vor dem Höchsten aufgeschrieben wird«. Vor allem meinen sie, mit dem Tode sei alles aus. Daſs in der Tat die Sadduzäer an eine Auferstehung nicht glaubten, meldet bekanntlich auch das Neue Testament. Aber der Hauptanstoſs bleibt doch, daſs es aller jüdischen Orthodoxie, als sei Wohlergehen Zeichen des Wohlverhaltens, zum Trotz diesen Leuten äuſserlich gutgeht, daſs sie prosperieren und reich sind, und das ist mehr, als sich tragen läſst. Das »Wehe« den Reichen, jener ausgesprochen »ebionitische« Zug, der vor allem im Lukasevangelium wiederkehrt, klingt stark durch diese ganze Schrift.

Der Gerechten Waffen wider eine solche Gegenpartei sind die Gebete, die bis vor den Thron des Höchsten dringen. Aber auch viel blutigere werden ihnen in die Hand gegeben, und darin kommen die furchtbaren Revanchegefühle der Unterdrückten zu Wort: unmittelbar bevor steht der Tag der Abrechnung mit den Gegnern, ein Tag grausigen Blutvergieſsens, wo ein Roſs bis an die Brust im Blute der Sünder waten und ein Wagen bis zu seiner Höhe einsinken wird. Dabei werden die Frommen selber die Exekutoren ihrer Feinde werden: sie werden ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten! Neben diesem Gedanken eines Tages der blutigen Abrechnung erscheint in der unvermittelten Art, die, wie schon erwähnt, der Apokalyptik öfter eigen ist, die Vorstellung des höllischen Feuerofens, in den die Sünder geworfen werden sollen. Die schreckende Unvermeidlichkeit des Gerichtes wird ihnen in einer Weise vorgehalten, die zuweilen an den Koranstil erinnert. — Je tiefer der Feinde Verderben, um so höher aber erhebt sich des Verfassers jubilierende Zuversicht im Gedanken an die eigene Zukunft, für die er die Pforte des Himmels offen sieht, wo man groſse Freude wie die Engel haben und wie die Himmelslichter leuchten werde. In

diesem stolzen Glauben fühlt man sich schon hienieden als »Himmelskinder«, jedenfalls himmelweit geschieden von den »Kindern der Erde«, wie die Gegenpartei genannt wird, und »Scheidung« in allem Tun und Lassen heifst pharisäischerseits die Parole, die der Autor ausgibt. Im Vergleich mit der Zukunftserwartung des ersten Teiles des Henochbuches weisen die betreffenden Vorstellungen eine unverkennbare Vergeistigung auf, und das bestätigt die Erkenntnis, dafs beide Stücke durch einen längeren Zeitraum voneinander getrennt sind.

Leider hören wir die Verteidigung der Gegner nicht; wir erfahren nur gelegentlich, dafs sie ihrerseits litterarisch tätig waren. Aber der Verlust dieser Schriften, die der Talmud noch zu kennen scheint, zeigt, auf welche Seite der Sieg zu stehen kam.

IV. Im genannten Nebeneinander des Gedankens an die blutige Abrechnung mit den Gegnern und an ihre Bestrafung im höllischen Feuer verrät sich das Zusammentreffen zweier ihrem Ursprung nach gänzlich unterschiedener Gedankengänge, die in der gesamten späteren Apokalyptik nebeneinander herlaufen, bald mehr bald weniger ineinander fliefsend. Man lernt sie in ihrer Unterschiedenheit am besten aus der sogenannten Wochenapokalypse[1]) kennen, wo sie zum erstenmal säuberlich voneinander getrennt erscheinen. In der achten Woche von den zehn Wochen, in die sich für ihren Verfasser der Weltlauf zerlegt, wird den Gerechten das Schwert verliehen, damit sie an denen, die Gewalttätigkeit begehen, Gericht üben. Das entspricht genau der blutigen Abrechnung, von der im obigen die Rede war. Unmittelbar daran soll sich, noch innerhalb derselben Woche, der Neubau Jerusalems und seines Tempels schliefsen. Das hält sich, wie man leicht sieht, in irdischen, diesseitigen und durchaus nationalen Grenzen, ein Erbstück altprophetischer Gedanken von der kriegerischen Katastrophe, aus der ein frommer Rest gerettet wird. Aber darin erschöpft sich das Zukunfts-

---

[1]) Diese Apokalypse umfaßt Kapitel 93 und 91, 12—17, d. h. daß sie durch redaktionelle Ungeschicklichkeit selber zerrissen und zum Teil in das eben besprochene Stück Kapitel 92—105 eingesprengt ist, wobei übrigens nicht ausgeschlossen ist, daß sie vom gleichen Verfasser wie jenes Stück herrühre. Dagegen rechnet sie G. Beer zu den ältesten Stücken, so daß ihre Ausprägung vor 167 fallen könnte, da von dem Auftreten der Makkabäer nicht die Rede sei. Aber ihr Gedankeninhalt scheint mir doch für eine spätere Datierung zu sprechen.

drama nicht. Nach einer Zwischenwoche, in der die Welt für den Untergang aufgeschrieben wird, wird in der zehnten Woche das grofse ewige Gericht stattfinden — wir denken an die Bestrafung der Sünder mit höllischem Feuer im vorigen Stück —, »der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, ein neuer Himmel erscheinen, und alle Kräfte des Himmels werden siebenfach leuchten« usw. Hier sind die rein nationalen Grenzen deutlich überschritten, der Vorgang ist ein universalistischer, kosmologischer, transzendenter geworden, alles dreht sich um den Gegensatz »dieser« und »jener« Welt. Es ist nicht unmöglich, dafs in dieser Erweiterung der Zukunftsperspektive fremde, zumal persische Gedanken jüdisches Denken mit beeinflufst haben[1]).

V. Tiefer in des Alexander Jannäus Regierung (103—76) hinab führen uns die sog. B i l d e r r e d e n, Kap. 37—71, in rein theologischer Beziehung der wichtigste Teil des Henochbuches. Es ist beliebt geworden, sie in die römische Zeit zu datieren. Aber dagegen wird stets mit allem Nachdruck sprechen, dafs sich auf die Römer auch nicht die leiseste Andeutung findet, während Apokalypsen, die nachweislich zur Zeit ihrer Herrschaft entstanden sind, damit nicht kargen. Erst recht unhaltbar ist die Meinung, dafs sie christlichen Ursprunges seien. Was dazu vor allem veranlafst hat, war zum Teil das plötzliche starke Hervortreten der Person des Messias (es hat diesen Kapiteln auch den Namen des »messiologischen« Buches eingetragen) und zugleich seine vergeistigte Auffassung, vor allem die Idee seiner Präexistenz. Aber es ist zu bedenken, dafs man seit Aristobul wieder einen König auf dem einheimischen Throne sitzen hatte, und die Zukunftserwartung hat sich zum grofsen Teil die Farben zu ihrem Bilde von den zeitgeschichtlichen Verhältnissen geborgt, nur eben ins Gegensätzliche malend, wo diese Verhältnisse dem Ideal allzu stark zu widersprechen schienen.

Das ganze Stück verläuft in d r e i Bilderreden (Kap. 38—44, 45—57, 58—69) mit den Anhängen Kap. 70. 71, wo sich der angebliche Verfasser Henoch so weit versteigt, sich selber zum »Menschensohn« einsetzen zu lassen. In der e r s t e n bekommt er, in Wolken und Wirbelwind von der Erde hinweggerafft, am

---

[1]) Die nachdrücklichste Betonung des Unterschiedes der beiden besprochenen Gedankenreihen verdanken wir W. B o u s s e t, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 1903.

Ende der Himmel die herrlichen Wohnungen der Gerechten und die Myriaden in ständiger Anbetung vor dem »Herrn der Geister« sowie allerhand astronomische Geheimnisse zu sehen. In der zweiten wird ihm das Auge geöffnet für das Gericht über die Gottlosen und für die Totenauferstehung. Ein letzter Ansturm der Heiden gegen Jerusalem endet mit ihrem Untergang. Mit dieser Rolle bekleidet der Autor Meder und Parther, von deren unheimlicher Macht die Juden schon einen lebhaften Begriff haben konnten, seit Johann Hyrkan gezwungen worden war, sich am unglücklichen Feldzug des Antiochus Sidetes gegen sie zu beteiligen (130). Über allem Erdengeschehen aber thront der, »der ein betagtes Haupt hat, weiſs wie Wolle«, und bei ihm nun wird der Visionär jenes andern gewahr, »dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen und dessen Angesicht voll Anmut ist, gleich wie eines der heiligen Engel«. Das ist, wie er erfährt, »der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart«. Er wird die Macht der Gottlosen auf Erden brechen und das Licht der Völker und die Hoffnung der Herzensbetrübten werden: zu diesem Zweck wurde »sein Name vor dem Herrn der Geister genannt, bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen geschaffen und bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden«. — Wie dieser Menschensohn das Gericht vollzieht, mit der bloſsen Rede seines Mundes die Sünder tötend, während sich den auserwählten Gerechten die himmlischen Seligkeiten erschlieſsen, das wird Henoch in der (übrigens stark interpolierten) dritten Bilderrede ausführlich geoffenbart. Wie man sieht, durchzieht auch dieses Stück wieder der Gegensatz von Gerechten und Sündern, und das ist kein anderer als der uns bekannte zwischen Pharisäern und Sadduzäern, nur hat er sich verschärft. Die Leute, die der auf pharisäischem Standpunkt stehende Verfasser bekämpft, sind die Weltmenschen, die die Erde besitzen und das Geld auf ihrer Seite haben, deren Vertrauen auf dem Szepter ihres Reiches und auf ihrem Ruhm ruht, die dagegen, wie er ihnen übertreibend zuruft, den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben, obgleich sie noch in den Synagogen zu treffen sind. Es ist ein ehrlich gemeinter Haſs, aus dem heraus er ihnen den Untergang im Gerichte verkündet. Man fühlt ihm die Genugtuung ab, daſs Gott ihnen keine Barmherzigkeit werde zuteil werden, sondern

sein Schwert an ihrem Blut sich berauschen lassen, und der Anblick der für sie bestimmten Marterwerkzeuge ist ihm eine Augenweide! Ein Glück, dafs der Autor und seine Gesinnungsgenossen die Politik ihren Gegnern überlassen konnten, so wenig sie ihnen ihre Herrscherstellung gönnten! denn was jenen fehlte, war der Sinn für die Welt. Sie rechnen es sich vielmehr zum Ruhmestitel an, dafs sie diese Welt der Ungerechtigkeit verachtet und alle ihre Taten und Wege im Namen des Herrn der Geister gehafst haben: es ist eine unendlich pessimistische Auffassung der Welt, die aus ihren Worten klingt. Die Weisheit hat auf der Welt keinen Platz zum Wohnen gefunden. »Als aber die Ungerechtigkeit aus ihren Behältern hervortrat, fand sie die, die sie nicht suchte, und liefs sich unter ihnen nieder wie der Regen in der Wüste und der Tau auf durstigem Lande« (42, 3). Es ist ein Pessimismus unfruchtbar für die Gegenwart, aber die Zukunftshoffnung befruchtend, dafs sie Erde und Himmel in gleichem Enthusiasmus umfafst.

3. Die salomonischen Psalmen. Der Widerspruch der Pharisäer ertrug sich nicht ungestraft, und als es im Jahre 76 mit Alexander Jannäus ans Sterben ging, forderte er seine Gattin Alexandra, die ihm im Regiment folgen sollte, auf, ihren Frieden mit den Pharisäern zu machen. Sie folgte seinem Rate, und siehe, »es fiel,« wie pharisäische Tradition zu rühmen weifs, »der Regen an den Sabbatvorabenden, dafs die Weizenkörner so grofs wurden wie Nieren, die Gerstenkörner wie Olivenkerne und die Linsen wie Golddenare. Die Schriftgelehrten sammelten solche Körner und bewahrten Proben davon auf, um den künftigen Geschlechtern zu zeigen, wohin die Sünden der Väter führten«.

Als nach neunjähriger Regierung Alexandra starb, reifte aus der Zwietracht der beiden Söhne, die sie hinterliefs, Hyrkan und Aristobul, allmählich die Ernte, welche die Römer einheimsten. Im Jahre 63 wurde Pompejus Herr von Jerusalem. Die Begleittöne, welche dieses Ereignis im Herzen der Frommen anschlug, klingen uns aus den sogenannten salomonischen Psalmen entgegen, deren wir 18 in griechischer Übersetzung besitzen, während sie ursprünglich auf dem Boden Jerusalems hebräisch verfafst worden sein müssen.

Pompejus' Kommen weckte in pharisäischen Kreisen zunächst

freudigen Widerhall. Diesen Zukunftsschwärmern lachte überhaupt das Herz, wenn sie die Vorboten des Sturmes zu vernehmen meinten, der alle Ungerechtigkeit aus der Welt wegfegen sollte. Solch erwartungsvolle Begeisterung lesen wir z. B. aus dem Beginn des 8. Psalms:

»Gefahr und Kriegsgeschrei vernahm mein Ohr,
Trompetengeschmetter, das Tod und Verderben verkündete,
Tosen zahlreichen Volks, gewaltigem Winde gleich,
Gleich gewaltigem Feuersturm, der durch die Steppe tobt.
Da dachte ich bei mir: So wird Gott uns also Recht schaffen!«

Bis auf die einzelnen Umstände, auf die sie anspielen, lassen unsre Psalmen deutlich den Hergang erkennen, wie er auch aus der Darstellung des Josephus überliefert ist. Die Führer der streitenden jüdischen Parteien hatten sich, sobald sie von Pompejus' Kommen gehört hatten, persönlich zu ihm begeben, um ihn um seine Vermittlung anzurufen; schliefslich öffneten ihm Hyrkans Anhänger die Tore, dafs er Jerusalem ohne Schwertstreich einnahm. Nur der Tempelberg, wohin sich die Intransigenten zurückgezogen hatten, fiel der Gewalt. Am Brandopferaltar flofs in Strömen das Blut, und selber liefs es sich Pompejus nicht nehmen, bis über die Schwelle des Allerheiligsten zu dringen. In der Stadt hielt er über die Schuldigen das Blutgericht, und Gefangene nahm er zur Feier seines Triumphes mit nach Rom. Das heifst in die Sprache der salomonischen Psalmen übertragen (8, 16 ff.):

»Die Fürsten des Landes gingen ihm freudig entgegen,
Sprachen zu ihm: erwünscht ist dein Kommen, willkommen, tretet ein in Frieden!
Sie ebneten rauhe Wege vor seinem Einzug,
Öffneten die Tore Jerusalems, bekränzten ihre Mauern.
Er zog ein wie ein Vater in seiner Kinder Haus mit Frieden,
Fafste mit grofser Sicherheit festen Fufs,
Nahm ihre Turmfesten ein und Jerusalems Mauer;
Denn Gott führte ihn sicher, während sie verblendet waren.
Er richtete ihre Führer hin und alle Weisen im Rate,
Vergofs das Blut der Bürger Jerusalems wie unreines Wasser,
Führte ihre Söhne und Töchter fort, die sie in Unzucht gezeugt hatten.«

Das in diesen Worten beschriebene Schicksal bedeutete für die Hasmonäer und ihren sadduzäischen Anhang mit einem Schlage den gänzlichen Verlust ihrer eigenen Selbständigkeit und der Machtbefugnisse, die sie seit Alexandras Tod von den

Pharisäern zurückgewonnen hatten. Daher die das eigene Schicksal beschwichtigende Freude des pharisäischen Sängers über das Gericht, das der Herr offenkundig an der Gegenpartei vollzogen. »Nach ihren Sünden vergalt er ihnen«! Und was sind nicht alles ihre Sünden! Die schlimmsten Dinge werden ihnen nachgesagt, Verleumdung, Lug und Trug, vor allem Üppigkeit und ganz bedenklich verbuhltes Treiben, in einem Wort ihre ganze Weltlichkeit im Heiligenschein. Das gerade ist ja das Hauptärgernis für die Frommen, daſs diese profanen Menschen und Geldleute, die nicht wie sie Gott priesen, sondern sich selber die Ehre gaben, sich um das Heiligtum zu schaffen machten. Was andres waren sie als unwürdige geistliche Emporkömmlinge, für die reinblütige Religionsvirtuosen nur die tiefste Verachtung übrig haben konnten. Es ist nicht übel, daſs ihnen diese Pharisäer Heuchelei vorwerfen und ihnen die schlimmsten Dinge dafür anwünschen!

Aber bei aller Freude an der Schlappe, welche die Gegner durch Pompejus erlitten haben, davor konnten die frommen Gesetzeseiferer ihre Augen nicht verschlieſsen, daſs auch die Römer nicht die Leute nach ihrem Herzen waren. »Denn nicht im Eifer für dich haben sie gehandelt, sondern in ihres Herzens Lust«, heiſst es im 2. Psalm. Schon spricht sein Dichter, der offenbar später als der des achten geschrieben hat, in andern Tönen von Pompejus' Einnahme der Stadt als jener, indem er auf die Vergewaltigung des Heiligtums durch den Heiden den Nachdruck legt. Die Dinge so betrachtend kann er nicht erwarten, bis Gott den Stolz des fremden Drachen in Schande kehrt. Und in solchem Lichte beurteilt er des Pompejus' späteres Schicksal, als dieser auf der Flucht vor Cäsar bei Pelusium im Jahre 48 ermordet wird:

»Es dauerte nicht lange, da stellte mir Gott seinen Übermut dar,
ihn selbst durchbohrt an den Bergen Ägyptens,
verachteter als der Geringste zu Land und zu Wasser,
sein Leichnam umhergetrieben auf den Wogen in gewaltiger Brandung,
und niemand begrub ihn;
denn er gab ihn der Verachtung preis« usw.

Je unaufhaltsamer sich das Gericht über den Feinden zusammenzieht, um so näher sehen diese Frommen das Heil, und sehnsüchtig strecken sie sich darnach aus. Dabei fällt der Blick wieder auf die Person des Messias, so vor allem im 17. Psalm,

dessen Thema Wellhausen, der sich um das Verständnis dieser Psalmen ein grofses Verdienst erworben hat, treffend dahin charakterisiert: der Herr ist König und der Messias aus dem Hause Davids ist sein Statthalter auf Erden.

Die salomonischen Psalmen ergänzen die Charakteristik der Pharisäer, die das Neue Testament von ihnen für alle Zeit unnachahmlich geprägt hat, entschieden zu ihren Gunsten. Man mag ihnen auch hier vorwerfen, dafs sie sich durchweg als die zeigen, die Gott und Religion haben, und sich selber als die Gerechten wissen, dafs sie Frömmigkeit und zum Teil eine Frömmigkeit stark äufserlicher Art (vgl. z. B. 3, 8. 9, 6) nur innerhalb ihres eigenen Kreises anerkennen, dafs sie von diesem Standpunkte aus in der Beurteilung ihrer verhafsten Gegner von bodenloser Ungerechtigkeit sind, — das alles kommt nicht auf gegen den grofsen Eindruck einer ganz wundervoll zuversichtlichen Energie des Glaubens, die sich durch keine Erfahrung der Not an Gott, den sie im Regimente weifs, irre machen läfst, und einer heroisch zu nennenden Gebetsstimmung, die sich gegen jeden Schaden und jede Unbill gefeit weifs, die es auch inmitten einer Hungersnot vermag, Gott zu preisen als den Ernährer der Welt. Damit ist nicht gesagt, dafs man unter der furchtbaren Heimsuchung der Zeit auf seiten der Frommen minder gelitten habe als auf seiten der Gottlosen — äufserlich, aber innerlich nimmt man einen Unterschied wahr: dem Gottlosen wird das Unglück Anlafs zu endgültigem Fall, während der Fromme in der Erkenntnis der Gerechtigkeit alles Geschehens seine erziehende Absicht entdeckt und im Vertrauen auf die göttliche Hilfe voller Hoffnung ist. Wie sehr diese Heilsgewifsheit zum Teil schon individueller Prägung fähig ist, zeigt das ergreifende Bekenntnis des Dichters des 16. Psalms, der sich eben erst mit knapper Not der Sünde entronnen weifs, in die ihn die Schönheit eines gottlosen Weibes zu verstricken gedroht hat.

4. Die Himmelfahrt Mose's. Reicht der 17. der salomonischen Psalmen, wenn es richtig ist, dafs er auf die Belagerung Jerusalems durch den römischen Feldherrn Sosius im Vereine mit Herodes Bezug nimmt, bis ins Jahr 37 vor Christi Geburt, so führt in ihre unmittelbare Nähe die sogenannte Himmelfahrt Mose's. Sie kennt nämlich einen König, der 34 Jahre regiert habe. Das trifft blofs auf Herodes den Grofsen zu (37—4 v. Chr.).

Wenn aber der Verfasser erwartet, daſs die Regierung seiner Söhne kürzer dauern werde, so ist klar, daſs er ihr Ende nicht erlebt hat, sondern nur ein »frommes« Postulat seines strengen Vergeltungsglaubens ausspricht, der sich nicht darein zu schicken vermag, daſs die Gottlosigkeit (wie er sie taxiert) sich länger auf dem Throne halten könne; denn in Wirklichkeit haben Herodes' Söhne Philippus bis 34, Antipas bis 39 n. Chr., jener also volle 38, dieser sogar 43 Jahre regiert. Eine Anspielung auf die Ereignisse unter Sabinus und Quintilius Varus im Jahre 4 v. Chr. macht es überdies wahrscheinlich, daſs man in der Ansetzung unsrer Schrift nicht einmal weit über Herodes' Tod hinabgehen darf. Was ihre Form betrifft, so beruht sie auf dem oben erwähnten Glauben, daſs sich dem Menschen bei herannahendem Tod das innere Auge öffne, um in die Zukunft zu schauen (vgl. z. B. Gen. 49): sie gibt sich als geistiges Testament, das der sterbende Mose seinem Nachfolger Josua anvertraut; stilistisch stellt sie sich somit neben die sogenannten Testamente der zwölf Patriarchen, nur daſs ihr Stoff rein apokalyptischen Charakter trägt. Tatsächlich kennen die alten Kanonverzeichnisse ein »Testament Moses«, das höchstwahrscheinlich die Grundlage oder den ersten Teil der später unter dem Titel seiner »Himmelfahrt« bekannten Schrift ausmacht. —

In gedrängter Schau zieht Israels ganze künftige Geschichte am geistigen Auge des sterbenden Volksführers vorüber. Was sich dabei herausstellt, ist einmal, daſs alle Geschichte sich um Israel dreht. »Um des Volks[1]) willen hat Gott die Welt gegeschaffen«, ferner — auch hier wieder (vgl. S. 355) — daſs die Zeiten immer böser werden. Es ist böse Zeit, in der der Apokalyptiker schreibt. Wie wenig er sich in das Regiment der Herodäer zu finden vermag, erhellt schon aus seiner obenerwähnten Beurteilung der Söhne des Herodes; ihn selber charakterisiert er mit den sprechenden Worten: »ein frecher König . . . ein verwegener und gottloser Mensch . . . er wird ihre Obersten mit dem Schwert ausrotten und ihre Leiber an unbekannten Orten begraben, so daſs niemand weiſs, wo ihre Leiber sind. Er tötet die Alten und die Jungen und wird keine

---

[1]) Statt um des »Volkes« (propter plebem) liest C. Clemen: um des »Gesetzes« willen (propter legem).

Schonung üben[1]).« Aber nicht minder schlimm ist für ihn, daſs er den bestehenden Opferdienst am Jerusalemtempel nicht anerkennen kann; dazu hat er gegen die amtierenden Priester — man erinnert sich, daſs die Priesterpartei die Sadduzäer sind — zu viel auf dem Herzen: »Sie werden«, sagt er, »mit Befleckungen das Haus ihres Dienstes schänden, und weil sie fremden Göttern nachhuren werden . . . . Leute, die keine Priester sind, Sklaven von Sklaven geboren.« Ebenso vernichtend lautet sein Urteil über die Hasmonäer, daſs sie vom Allerheiligsten aus Gottlosigkeiten verüben. Diese feindselige Haltung des Verfassers Hasmonäern und Sadduzäern gegenüber könnte vermuten lassen, daſs er selber auf seiten der Pharisäer zu suchen sei. Aber dem steht entgegen, daſs, wie er schon für die frühere Zeit über Parteilichkeit der Schriftgelehrten klagt, er für das unmittelbar bevorstehende Ende den Ausbund der Bosheit in der Herrschaft von Menschen zur Erscheinung kommen sieht, deren Bild unverkennbare Züge pharisäischen Wesens an sich trägt: es sind Menschen, die lehren, sie seien gerecht, und die zu den andern sagen: »Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigest,« die dabei aber als Heuchler, als räuberische Egoisten (vgl. Matth. 23, 25) und groſssprecherische Schlemmer wandeln (vgl. Luk. 7, 36 ff.) Je unpharisäischer solche Worte klingen, um so mehr wird man auf den eignen Standpunkt des Verfassers gespannt sein. Vom Temperament einer weiteren in der Folgezeit aufstrebenden Partei, der Zeloten, jener Eiferer für Gesetz und Vaterland, die des langen Wartens auf das ersehnte göttliche Eingreifen müde, mit eigner bewaffneter Hand den Umschwung der Dinge meinten in die Wege leiten zu können, ist ebenfalls nichts in ihm. Im Gegenteil, sein Ideal ist das stille Martyrium des weltabgewandten Dulders, der sich in eine Höhle des Feldes zurückzieht, um darin lieber zu sterben als die göttlichen Gebote zu übertreten. Diese Rolle nämlich spielt in seinem Zukunftsbilde, das er mit den Farben der Zeit der groſsen Religionsnot unter Antiochus malt, mit seinen sieben an die sieben Märtyrer von II. Makk. erinnernden Söhnen zusammen ein Mann aus dem Stamme Levi, den er unter dem bisher noch unerklärten

---

[1]) Zur Sache vgl. **Josephus**, Ant. XV, 10, 4.

Geheimnamen Taxo[1]) einführt. Sein unschuldig vergossenes Blut soll der Rache rufen und die Veranlassung zum grofsen Umschwung der Dinge werden, wo Gott selber, die ganze Natur in Mitleidenschaft ziehend, offen hervortreten wird, um dem Teufel ein Ende zu machen, die Heiden zu strafen, ihre Götzenbilder zu vernichten und Israel bis zu den Sternen zu erheben, dafs es, dankbar seinen Schöpfer bekennend, auf seine Feinde auf Erden hinabsehen soll.

Der weltabgewandte, unkriegerische Stimmungscharakter, der sich im Ideal des frommen Dulders Taxo äufsert, läfst mich neben einer Reihe anderer Indizien der stark angefochtenen Meinung zuneigen, dafs man den Verfasser als Geistesverwandten jener mönchisch konstituierten Essener anzusehen hat, deren genauere Kenntnis wir Josephus und Philo verdanken. Als Indizien, die zu dem von den Genannten entworfenen Bilde der Essener stimmen würden, nenne ich die überschwängliche Schätzung der Person Moses, die angelegentliche Empfehlung des Gesetzes und dabei doch die Opposition gegen den Opferdienst, den Engelglauben, den Protest gegen materielle Unmäfsigkeit und den die Armen ausbeutenden Egoismus, der zur kommunistischen Organisation der Essener in besonders grellem Gegensatz stand, die entschiedene Betonung der göttlichen Vorherbestimmung allen Geschehens, womit in seinen letzten Worten Mose Josuas Bedenken gegen die Nachfolgerschaft niederschlägt, endlich das Wort vom Bewahren des jungfräulichen Leibes vor der Sonne, das vielleicht mit dem eigentümlichen Verhalten der Essener der Sonne gegenüber in Zusammenhang steht. Wenn übrigens die Schrift als Ganzes ihrem wesentlichen Inhalt nach Zukunftsweissagung sein will, so ist nicht zu vergessen, dafs gerade die Essener sich ihres Wissens um die Zukunft rühmten. Dafs freilich nicht alle Züge auf sie zutreffen, fällt weniger ins Gewicht, da es innerhalb der Sekte in gewissen Fragen, z. B. in

---

[1]) Wenn es richtig wäre, was Hilgenfeld und Philippi aus andern Gründen vermutet haben, daß der betreffende griechische Name ursprünglich *txg* lautete, so ließe er sich, hebräisch *tkz'g* geschrieben, als sog. *atbaš* für den Namen des frommen Märtyrers Eleasar verstehen, der nach der Tradition levitischer Abstammung war und wohl als Vater der sieben Brüder, deren Martyrium unmittelbar nach dem seinen erzählt wird, gelten mochte. *Atbaš* heißt die beliebte, schon Jer. 25, 26 und 51, 1 verwendete Bildung von Geheimnamen durch Setzung der Buchstaben des Alphabetes in umgekehrter Reihenfolge.

bezug auf die Ehe, nachweislich verschiedene Auffassungen gab. Die Essener besaſsen tatsächlich eine eigene Litteratur; aber den Mitgliedern des Ordens wurde zur Pflicht gemacht, sie geheim zu bewahren; sie war in diesem Sinne also richtig »apokryph«[1]). Sollte uns in der »Himmelfahrt Moses« doch etwas von ihr erhalten geblieben sein? Jedenfalls ist sie auf palästinensischem Boden entstanden, und damit ist zugleich gesagt, daſs ihre Ursprache das Hebräische oder Aramäische gewesen sein muſs, wiewohl wir von ihr nur eine lateinische Übersetzung in später Abschrift besitzen, die ihrerseits aus dem Griechischen geflossen ist. Der Schluſs ist abgebrochen; er muſs den Bericht über Moses Himmelfahrt enthalten haben, der der ganzen Schrift den Namen gegeben hat, sowie den Streit Michaels und Satans um seine Leiche, worauf der Judasbrief V. 9 anspielt.

5. Das IV. Buch Esra[2]). Die zwei folgenden Apokalypsen sind der Widerhall der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., das IV. Buch Esras und die Apokalypse des Baruch. Zwischen diesen beiden Schriften besteht ein Abhängigkeitsverhältnis, das sich zum Teil bis auf den Wortlaut erstreckt. Die Frage ist bloſs, welcher die Priorität zukommt, und in ihrer Beantwortung sind selbst gewichtige Autoritäten nicht einig. Nun ist aber ohne Zweifel IV. Esra das Werk eines bei weitem originaleren Geistes; es ist vor allem H. Gunkels Verdienst, das betont zu haben. Ist es wahrscheinlich, daſs ein solcher die Schrift eines andern zum Teil bis zu sklavischer Nachahmung benützt habe? In allen Fällen hat die entgegengesetzte Annahme mehr für sich. Ich glaube sogar, daſs der Baruch-Apokalyptiker seinem Meister und Vorbild den Dank mit einer ausdrücklichen Verheiſsung auf ihn abgezahlt habe, daſs es nämlich Israel nach ihm (Baruch) nicht an einem Weisen und Gesetzeskundigen (Esra) fehlen werde (46, 4). Da sich für die Datierung Esras aus der sogenannten Adlervision mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Zeit Domitians ergibt (81—96), hat man mit der Baruchapokalypse vielleicht bis in die Tage Trajans (98—117) zu gehen.

Das IV. Esrabuch ist uns erhalten in lateinischer, syrischer,

---

[1]) Vgl. oben S. 338.

[2]) Zur Zählung der Esrabücher vgl. unten S. 385.

äthiopischer, armenischer Übersetzung und zwei arabischen. Die Grundsprache ist aber das Hebräische. Ob man daraus mit Recht schliefst, der Verfasser habe in Palästina geschrieben, möchte ich nicht behaupten. Ich sehe keinen Grund, der Angabe zu mifstrauen, dafs er in Babel, d. h. Rom, gelebt habe. Die Verteilung seines Stoffes auf sieben Visionen verrät von vornherein die planvolle Anlage des ganzen Buches, dessen Einheitlichkeit man ohne genügende Gründe bestritten hat.

Was die Esra-Apokalypse von allen bisher behandelten Apokalypsen unterscheidet, ist, dafs sich ihr Verfasser bewufst mit Problemen, wirklichen Problemen zu schaffen macht. Er ist nicht damit zufrieden, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, um über die vielleicht trostlose Gegenwart die goldene Brücke seiner Hoffnung auf eine glückliche Zukunft zu schlagen; er fragt nach den Gründen und dringt in die Tiefe, und in den Erlebnissen seines Volks und den Erfahrungen seiner eignen Person geht ihm ein Stück allgemein menschlichen Lebens und Leidens auf, das quälend wie ungestillte Sehnsucht in seinem Innern brennt und ihm keine Ruhe läfst, bis er durch eine Kette schwerer Kämpfe, seelischer wie körperlicher — er spricht in seinem Buche viel von harter leiblicher Trainierung, durch die er sich auf seine Visionen vorbereitet —, die Lösung des Rätsels errungen hat, das ihm über alle Rätsel geht: Warum dieses Leben und Leiden? Es ist die ewige Frage des denkenden Menschen, den der Schmerz allein stellt. Aber gleichzeitig ist der Verfasser in der Seele Jude, und Wellhausen hat mit Recht einmal gesagt[1]: »Die Juden arbeiteten für das Ganze und hofften für das Ganze. Ihre Gemeinschaft ging ihnen über alles.« Ständig verquicken sich im IV. Esrabuch beide Probleme: das Schicksal des Menschen und das Schicksal des Volkes Israel, so zwar, dafs in Vision 1—3 das erste, in 4—7 das zweite vorwiegt. Suchen wir die Hauptgedanken des Verfassers in Kürze zu skizzieren.

Jerusalem ist Babel (= Rom) preisgegeben worden. Handelt das in Glück und Überflufs lebende Babel denn besser als Jerusalem? Der Verfasser hat sich umgesehen und ist in bemerkenswerter Weitherzigkeit zum Urteil gekommen: »Einzelne

---

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte. 3. Aufl. S. 208.

mit Namen zu nennen, die deine Gebote gehalten, wirst du wohl finden, Völker aber findest du nicht.« In Summa aber haben die Bewohner der Weltstadt vor Gott gesündigt, und darin äuſsert sich die ganze Gröſse des Pessimismus unsres Apokalyptikers: Er hat nicht bloſs die äuſseren Leiden der Welt zusammengezählt und die Rechnung auf ein Minus der Glücksgüter ausgestellt, sondern er schöpft sein Material aus der Sündhaftigkeit der Welt und wird damit nicht fertig; denn die Sünde zog den Tod und alles Leiden nach sich. Die Sünde selbst faſst er als generellen Krebsschaden, an dem die Menschheit seit Adam krankt; denn schon Adam war der böse Keim eingepflanzt. Ist demnach Gott Urheber der menschlichen Sünde? Doch wie sollte der Mensch die Wege des Höchsten begreifen, der Sterbliche den Ewigen, versagt des Menschen Verstehen ja doch schon vor den alltäglichsten kosmischen Erscheinungen — man meint den Verfasser des Hiob zu hören! Aber wenn es keine Antwort des Wissens gibt, so bleibt eine Antwort des Glaubens und der Hoffnung, — und darin geht die vorliegende Lösung über die des Hiobbuchs hinaus: »Wenn du bleiben wirst, so wirst du es schauen, und wenn du lange leben wirst, wirst du erstaunen; denn der Äon eilt mit Macht zu Ende.« — Und wieder eine andre Argumentation: »Wenn die Welt unsertwegen geschaffen ist, warum haben wir die Welt nicht in Besitz«? Der Autor erfährt: Wenn die Lebenden in diese Engen und Eitelkeiten nicht eingegangen sind, können sie nicht erlangen, was ihnen aufbewahrt ist. »Warum nimmst du dir nicht die Zukunft zu Herzen, sondern nur die Gegenwart?« Also wieder der Glaubensschluſs: der zukünftige Äon muſs den gegenwärtigen, der lauter Trauer und Ungemach ist, aufwiegen. Das ist des groſsen Rätsels Lösung.

Ist es sie wirklich? Ja, wenn man des Heils so sicher wäre! Aber »was hilft es uns, daſs uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben«? Und ferner ist ein Nachteil des Menschen selbst den Tieren gegenüber, daſs er den künftigen Qualen mit vollem Bewuſstsein entgegengehn muſs. Für seine eigene Person verrät der Verfasser eine bemerkenswerte Heilsunsicherheit, — das ist einer seiner gröſsten Unterschiede gegenüber Paulus, mit dem man ihn verglichen hat. Jedenfalls: »viel besser wäre es für uns, wenn wir

nach dem Tode nicht ins Gericht müfsten«! Das ist gesprochen aus der Ängstlichkeit heraus, die oft genug ein Erbteil frommer Grübler ist. Aber vor dem grübelnden Geiste steigen mit dem Gedanken an die künftige Welt erst recht die Probleme auf, und zu ihrer Lösung genügt ihm das überkommene eschatologische Material nur zum Teil; am ehesten noch da, wo er eine Antwort auf die Frage sucht, wann das Ende kommen werde. Es sind die stereotypen Vorstellungen: 1. Es kommt nicht willkürlich, sondern in einem von vornherein bestimmten Augenblick, der sich so wenig aufhalten läfst, so wenig die Schwangere, wenn ihre Zeit um ist, das Kind länger bei sich behalten kann; 2. es kommt bald; denn die Welt ist alt geworden, — ein echter Ausdruck der dekadenten Stimmung des damaligen, national gebrochenen Judentums; 3. vorangehen werden ihm wunderbare Zeichen, die Umkehrung aller gewohnten Verhältnisse in Natur wie Geschichte. Genauer wird dem Verfasser die Zeit des Endes in der fünften Vision enthüllt, der apokalyptisch originellsten: ein Adler steigt aus dem Meere empor (= das Römerreich) mit zwölf befiederten Flügeln (= Roms ersten Kaisern), acht Gegenflügeln (= Unterkönigen, Generälen usw., die nicht sicher zu identifizieren sind) und drei Häuptern (= Vespasian, Titus und Domitian). Er findet sein gewaltsames Ende durch einen Löwen, der aus dem Walde mit Gebrüll hervorstürzt. »Das ist der Christus, den der Höchste bewahrt für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird.« Durch den Messias also wird das Ende heraufgeführt, den Welterlöser, als der er in der sechsten Vision erscheint, und dabei ist zu beachten, dafs er Gottes Sohn genannt wird. Aber auch hier ist die messianische Periode nur eine vorübergehende[1]: den übriggebliebenen von überallher vereinigten Juden wird der Messias 400 Jahre lang Freude geben (nach der Zahl der Jahre, die Israel in Ägypten einst bedrückt worden war, vgl. Ps. 90, 15). »Nach diesen Jahren wird mein Christus sterben . . . dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit verwandeln . . . nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen« (vgl. 1. Kor. 15, 26); . . . »die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, . . . der Höchste

---

[1]) Vgl. S. 360 f.

erscheint auf dem Richterthron.« Nachdrücklich betont eine andre Stelle, daſs Gott ganz allein und niemand weiter das Ende schaffe, so nachdrücklich, daſs man daraus eine Polemik gegen christliche Anschauungen hat herauslesen wollen. Gerade an einer solchen Stelle zeigt sich, wie wenig ausgeglichen des Verfassers apokalyptische Vorstellungen sind. Das ist eine Folge rein äuſserlicher Übernahme gewisser fest geprägter eschatologischer Traditionen, die nicht auf alle seine Fragen Antwort geben. Und viel noch hat er auf dem Herzen: ob es für den Menschen nach dem Tode nicht einen Zwischenzustand gebe, ob beim Gericht die früheren Generationen gegen die späteren nicht im Nachteil seien, ob dann die Gerechten für die Gottlosen eintreten könnten usw. Zu den auffallenden Zügen gehört sein tiefes Mitleid mit den Verdammten. Darin offenbart sich, zumal gemessen an den energischen Rachegefühlen älterer Apokalypsen, eine Weichheit, für die man die Erklärung vielleicht am ehesten in der eigenen Gebrochenheit des damaligen Judentums zu suchen hat. Zu wiederholten Malen kommt der Autor auf ihr unglückseliges Los zurück, und es scheint, als wolle keine Auskunft ihn befriedigen. Wohl wird er damit getröstet, daſs auch in der Natur nicht alle Pflanzungen geraten, daſs, wenn der Geretteten weniger seien, das Seltenere das Kostbarere sei, daſs die Verlorenen ihre eigene Schuld büſsten. Schlieſslich muſs die Spannung das tiefe Wort lösen: »Viel fehlt dir, daſs du meine Schöpfung mehr lieben könntest als ich.«

Die Fragen, die der Visionär stellt, und die Antworten, die er empfängt, bedeuten für ihn selber mehr als nur die Zerlegung seines eigenen Selbstbewuſstseins. Die Erleuchtungen, die seinem dunkeln Ringen folgen, sieht er als aus einer andern Welt kommend an: der Antwortende ist ihm der Engel. »Die niedere Natur klagt und fragt, die höhere tröstet und antwortet.« [1])

6. Die syrische Baruch-Apokalypse. Nach dem zu Anfang des vorigen Paragraphen Gesagten können wir uns über diese Apokalypse kürzer fassen. Erhalten ist sie uns in syrischer Übersetzung, die nach eigener Aussage aus dem Griechischen entstanden ist [2]), und dieses scheint wieder auf ein hebräisches

---

[1]) H. Gunkel, Preußische Jahrbücher XXXIX (1900), 517.

[2]) Ein neu entdecktes griechisches Fragment (12, 1—13, 2 + 13, 11—14, 3) enthält Nr. 403 der Oxyrhinchos Papyri aus dem 5. Jh.

Original hinzuweisen. Allerdings hat Fr. Schulthefs[1]) nachgewiesen, dafs sich die Hebraismen nicht gleichmäfsig über das ganze Buch verteilt finden. Die Frage ist aber, ob sich daraus ein Schlufs auf seine Entstehung ziehen lasse. Es ist allerdings bei seiner im Vergleich zu IV. Esra weit loseren Komposition keineswegs unmöglich, dafs einzelne Stücke, z. B. die beiden unten genannten grofsen Visionen, älter seien als das Ganze. Anderseits scheint die Schrift nicht vollständig erhalten zu sein.

Der Stimmungsgehalt der Apokalypse ist dem des IV. Esrabuches ganz ähnlich: auch hier die gewaltige Depression, dafs das Unerhörte geschehen sei, Jerusalems Vernichtung durch Rom! Bemerkenswert ist, wie der Verfasser nicht wagt, das Zerstörungswerk durch Menschen verrichten zu lassen, Engel haben es getan, und erst als Jerusalems Mauern schon gefallen sind, vernimmt er den Ruf, die Feinde möchten eindringen! So sehr ist der ganze Vorgang schon in die supranaturale Sphäre hineingehoben, um die heilige Stadt vor der Entweihung durch profane Menschenhand zu schützen. Aber darum ist die grausige Wirklichkeit nicht minder da, und es gilt für den Visionär, sich mit ihr auseinanderzusetzen, um den gesunkenen Mut seiner zu Tode betrübten Umgebung zu heben. Er bekommt von vornherein den Trost, dafs nicht das irdische Jerusalem die Stadt sei, die für die Zukunft Gott vorausbereitet habe: in geradezu klassischer Weise kommt dabei der jüdische Präexistenzgedanke zum Ausdruck, dafs, was religiösen Wert hat, in übersinnlicher Realität schon vorhanden sei, ehe es in die äufsere Wahrnehmungssphäre eintrete.

Aber auch für den Verfasser dieser Apokalypse weitet sich im Gedanken an die nationale Kalamität der Blick zur Ausschau auf die Unzulänglichkeit menschlichen Schicksales überhaupt. Seine Bedenken werden eines nach dem andern beschwichtigt. Ihre Aufhebung kann aber nur die grofse Zukunftswende bringen, und unmittelbar steht sie bevor; »denn nah ist der Krug dem Brunnen und das Schiff dem Hafen und die Karawane der Stadt und das Leben dem Abschlusse«. Das Zukunftsbild, das sich wie ein offener Himmel über des Verfassers weltmüder Stimmung auftut, ist eine Vereinigung der Züge, die schon zum ständigen

[1]) Theolog. Litteraturzeitung 1897, 238 ff.

Inventar der apokalyptischen Literatur gehören. Zwei grofse Visionen, die eine vom Wald mit der Zeder (= das römische Weltreich mit seinem letzten Feldherrn) und dem Weinstock an der Quelle (= der Messias), die andre von der grofsen Wolke (= die Welt), die in zwölfmaligem Wechsel schwarze und weifse Wasser regnen läfst, mit einem leuchtenden Blitz am Ende (= Israels wechselvolle Schicksale bis zum Kommen des Messias), sind ebenso künstlich und innerlich unecht als geschmacklos. Wie die Schematisierung gegebener apokalyptischer Elemente fortschreitet, zeigt die Zerlegung der dem Ende vorangehenden gesteigerten Drangsale in zwölf Abschnitte. Auch in Baruch ist das messianische Reich blofse Episode im Zukunftsdrama. Ausgezeichnet wird es sein durch grofse Fruchtbarkeit, so dafs die Erde zehntausendfältig geben wird, dafs an einem Weinstock tausend Ranken, an einer Ranke tausend Trauben, an einer Traube tausend Beeren sein werden, jede ein Kor (= 364,4 l) Wein gebend. Der Messias stirbt nicht, wie im IV. Esrabuch, sondern kehrt zum Himmel zurück; alsdann folgt Totenauferstehung und Gericht, und auf seine Bitte erhält Baruch noch nähere Aufschlüsse über die künftige Leiblichkeit der Auferstandenen.

Er betont stark den Vorzug Israels als Volkes des Gesetzes, und am Gesetz hängt seine ganze Seele. Das ist wohl zu beachten, sofern hier gesetzliche Rechtgläubigkeit und apokalyptische Hoffnung noch völlig Hand in Hand gehen. Das spätere sich konsolidierende Judentum des Gesetzes hat, wie wir wissen, die apokalyptische Litteratur bewufst von sich abgestofsen. Im übrigen sind die Baruchapokalypse und IV. Esra Zeugnisse dafür, wie sich mit der Vernichtung der Nation der individuelle Glaube verselbständigt und zugleich verallgemeinert. Über die Frage nach dem Schicksal der Nation hinaus fafst sich der einzelne ein Herz für seine Person und für den Menschen überhaupt den Schleier über der Zukunft zu lüften.

7. Das Baruchbuch. Der Name Baruchs hatte sich so grofser Beliebtheit zu erfreuen, dafs sich mit ihm noch mehrere Produkte teils jüdischen, teils christlichen Ursprungs deckten. Dem »Rest der Worte Baruchs« werden wir noch begegnen[1]). Das unter

---

[1]) S. unten III, 6.

die Apokryphen gezählte sogenannte Buch Baruchs ist eine Verbindung ungleichartiger Bestandteile. Auf das seine erste Hälfte füllende Bufsgebet der Exulanten (1, 1—3, 8) werden wir im folgenden Abschnitt zurückkommen[1]. Der Rest des Buches ist lyrischer Art, ein Kranz von Liedern und selber nicht einheitlich, wiewohl nicht unmöglich ist, dafs er von einer Hand herrühre, ob einer hebräisch oder, wie man des flüssigen Stiles wegen annimmt, einer griechisch schreibenden, ist schwer zu entscheiden. Zunächst enthält 3, 9—4, 4 die Aufforderung zur vielgepriesenen Weisheit zurückzukehren, deren Vernachlässigung zu Israels Demütigung geführt hat. Der Dichter geht in der Personifikation der Weisheit so weit, dafs man an einer Stelle — ich glaube unnötigerweise — einen christlichen Einschub vermutet hat: »darnach erschien sie auf der Erde und wandelte unter den Menschen«[2]. 4, 5—5, 9 sind Klage- und Trostlieder deuterojesajanischen Stils, an das seiner Bewohner entblöfste Jerusalem gerichtet. Da seine Zerstörung vorausgesetzt ist und das mit den Liedern zusammengekoppelte Bufsgebet die zweite Zerstörung voraussetzt, ist die nächstliegende Annahme, an sie habe man auch bei den Liedern zu denken. Für 5, 5 ff. hat dem Dichter der elfte salomonische Psalm vorgeschwebt.

8. Weitere Geschichtsapokalypsen. Erwähnung verdient noch die in slavischer Sprache erhaltene Apokalypse Abrahams[3], die jüdischer Herkunft, aber christlich interpoliert ist. In ihrem ersten Teil führt Abraham den Bilderdienst seines Vaters ad absurdum; der zweite berichtet von den mannigfachen Offenbarungen, die er, mit dem Engel Jaoel auf einer Opfertaube in das siebente Himmelsfirmament gehoben, vor Gottes Feuerthron empfängt über die unteren »Flächen« und die Erde, über die Menschen, die zur Linken (= die gewesenen und kommenden Geschlechter) und die zur Rechten (= der Same Abrahams), sowie über den Verlauf ihrer Geschichte bis zum Endgericht. — Eine andre ursprünglich jüdische, d. h. aus dem Kreis der Johannesjünger im ersten nachchristlichen Jahrhundert hervorgegangene Apokalypse »Zacharjas, des Vaters des

---

[1] S. unten III, 1.

[2] Vgl. z. B. die oben S. 363 angeführte Stelle Hen. 42, 3.

[3] Ins Deutsche übersetzt von N. Bonwetsch in den Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche I, 1, S. 1—70 (1897).

Johannes«, hat D. Völter in Luk. 1 nachzuweisen versucht[1]); bekanntlich wird nach Eberhard Vischers Vorgang (1896) auch für die Offenbarung Johannis eine jüdische Grundlage angenommen. Von weiteren verlorenen oder, wie die Sophonias-(Zephanja-)Apokalypse[2]), nur fragmentarisch erhaltenen jüdischen Apokalypsen zu schweigen, sei wenigstens darauf hingewiesen, dafs das Zitat I. Kor. 2, 9 nach Aussage des Origenes einer Elias-Apokalypse entstammt.

9. Die kosmologischen Henochbücher. Die bisher besprochenen Apokalypsen gehören, wenigstens ihrem Gesamtinhalt nach, sämtlich unter den Begriff dessen, was ich Geschichtsapokalypsen nannte. Neben der Enthüllung der Geschichte macht es sich die Apokalyptik aber auch zur Aufgabe, kosmologische Geheimnisse aufzudecken. Dabei kommt besonders deutlich der synkretistische Charakter des damaligen Judentums zum Vorschein. Vorstellungen verschiedenster Herkunft laufen hier zusammen. Die ungezügelte Sucht nach dem Geheimnisvollen wird nur überboten durch die offenbare Freude am Phantastischen.

Hier wäre zunächst nachzutragen, was Henoch nach dem doppelten Reisebericht Kap. 17—19 und 21—36[3]) an wunderbaren Dingen zu sehen bekommt, unter anderm die Örter, wo sich die Himmelskörper befinden, die Vorratskammern, wo Blitze und Donner aufbewahrt werden, wo der feurige Bogen ist mitsamt dem Köcher und den Pfeilen, die Gott als Blitze schiefst, die Behälter aller Winde, die Himmelstore, durch welche sie hervorkommen, und durch die die Sterne hindurchgehen, den Eckstein der Erde und das Wasser des Lebens und im Westen den Lebensbaum, die vierteilige Unterwelt und den grofsen Flufs, (den Acheron der Griechen), den Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind, der den gefallenen Engeln als Aufenthaltsort dienen

---

[1]) Theologisch Tijdschrift XXX (1896), 244—269; doch s. Schürer, a. a. O. III, S. 265.

[2]) Vgl. die Mitteilung ihrer Fragmente in den von E. Hennecke herausgegebenen Neutestamentlichen Apokryphen (1904), S. 203 f.

[3]) Dazwischen nennt Kap. 20 Namen und Verrichtungen der sechs obersten Engel. Gerade z. B. der Wechsel ihrer Sechszahl mit der sonst gewöhnlichen Siebenzahl weist auf Beeinflussung durch den Parsismus hin, wo die Zahl der Amescha Spenta ebenfalls zwischen sechs und sieben schwankt. — Zum Zusammenhang der genannten Kapitel s. oben S. 354.

mufs, usw. Auch die »Bilderreden« (Kap. 41. 43. 59) enthalten kosmologische Stücke: z. B. sieht Henoch die Behälter des Hagels und des Nebels, er wird über die Bahn von Sonne und Mond und über die Wirkungsweise von Blitz und Donner aufgeklärt, er wird Zeuge, wie die Sterne nach ihrer Lichtstärke mit gerechter Wage gewogen werden, usw.

Eindringlicher befassen sich mit kosmologischen Fragen die Kap. 72—82, die man »das astronomische Henochbuch« genannt hat. Seinen Inhalt bezeichnet zur Genüge sein Titel: »Das Buch vom Umlaufe der Himmelslichter, wie es sich mit einem jeden verhält, nach ihren Klassen, ihrer Herrschaft und Zeit, nach ihren Namen, Ursprungsorten und Monaten, die mir ihr Führer Uriel, der bei mir war, zeigte.« Bescheid mufs der Engel über diese Dinge wissen, denn Engel tragen die Verantwortlichkeit für den regelmäfsigen Ablauf der Zeiten. Der Verfasser hat es sich aber nicht wenig Mühe kosten lassen, diese in Wirklichkeit sehr menschliche, wenn nicht kindliche Wissenschaft seinen Lesern nahe zu bringen. Sonne, Mond und Sterne machen von den Himmelstoren aus ihre Fahrt in Wagen, die vom Winde getrieben werden (vgl. 18, 4). Dabei ist in wenig Worten des Verfassers Sonnentheorie folgende: 6 Himmelstore liegen im Osten, 6 im Westen (= die 12 Tierkreiszeichen). Von je einem Osttor legt die Sonne jährlich zwölfmal ihre Fahrt zum entsprechenden Westtore während je 30 (viermal: 31), zusammen 364 Tagen zurück. Dabei erhebt sie sich in zu- und abnehmendem Bogen, dessen Mittel der Halbkreis ist (= Tag- und Nachtgleiche). Indem der Verfasser diese als $^9/_{18}$ Tag zu $^9/_{18}$ Nacht bestimmt, ergibt sich durch monatliche Zu- bezw. Abnahme von je $^1/_{18}$ für den längsten Tag das Verhältnis $^{12}/_{18}$ Tag zu $^6/_{18}$ Nacht, für den kürzesten $^{12}/_{18}$ Nacht : $^6/_{18}$ Tag. — Das Sonnenlicht soll siebenmal heller sein als das Licht des Mondes. Was aber ihre Gröfse betrifft, so sind Sonne und Mond gleich. Der Mond wird in 14 Lichtteile zerlegt. Mit $^1/_{14}$ erscheint er als Neumond. Durch die tägliche Zunahme eines Lichtteiles wird er in 14 Tagen zum Vollmond, eine Berechnung, die aber zum Teil durch die Annahme, dafs Vollmond erst nach 15 Tagen eintrete, gekreuzt wird. Der Verfasser kennt auch den Unterschied von Sonnen- und Mondjahren, und ihr Ausgleich durch Einführung seines Kalendersystems mit vier Schalttagen, das er

vielleicht im Gegensatz zu einem heidnischen als von einem Engel inspiriert ausgibt, ist ihm besonderes Herzensanliegen: so ergibt sich als Hauptzweck seiner Schrift der praktische einer neuen Kalenderberechnung. Eine Abweichung der darin festgesetzten Ordnung gilt dem Verfasser als Signal der hereinbrechenden Katastrophe: »In den Tagen der Sünder werden die Tage verkürzt« — ein Gedanke, der in der vielleicht ebenfalls ursprünglich jüdischen kleinen Apokalypse Matth. 24 wiederkehrt (V. 22).

In der Behandlung kosmologischer Fragen liegt auch das Schwergewicht des aus dem Griechischen übersetzten sogenannten slavischen Henochbuches[1]), das als ein späterer doch nicht ganz unselbständiger Absenker des äthiopischen anzusehen ist, ebenfalls jüdischen Ursprungs, wahrscheinlich noch aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems (das Opfer wird als noch bestehend vorausgesetzt und dreimaliger Tempelbesuch empfohlen), mit einigen christlichen Interpolationen. Es zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten (Kap. 4—21) erzählt Henoch seine Reise durch sieben (und nach einer späteren Überarbeitung noch drei weitere) Himmel, im zweiten (Kap. 22—38) berichtet er, wie ihm vor Gottes Thron die Offenbarung der Geschichte der Schöpfung und des Menschengeschlechts bis auf seine Zeit zuteil wird. Dagegen enthält der dritte (Kap. 39—66) öfter an Jesus Sirach gemahnende Lehr- und Mahnreden an seine Kinder, worauf sich der Bericht über seine Himmelfahrt (Kap. 67) und ein Überblick über sein Leben (Kap. 68) anschliefst. Kosmologischen Inhalts ist also der erste Abschnitt und ein Teil des zweiten. Man findet darin vom äthiopischen Henochbuch her bekanntes Material, aber in erweiterter Gestalt und vor allem stark schematisierter Bearbeitung, wie sie seine Verteilung auf die in jenem noch nicht unterschiedenen sieben Himmel mit sich bringt. Z. B. sieht Henoch im ersten unter anderem das Wolkenmeer, im dritten das Paradies (vgl. II. Kor. 12, 2—4 und Apokal. Mos. 37) und den »sehr schrecklichen Ort«, im vierten die Gestirne (— für die Planeten nennt er schon die griechischen Namen —), im siebenten, in welchem er gesalbt werden und sein irdisches Kleid gegen ein himmlisches eintauschen mufs, natürlich Gott selber.

---

[1]) Seine deutsche Übersetzung in einer längern und kürzern Rezension hat N. Bonwetsch geliefert in den Abhandlungen der k. k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse. Neue Folge I, Nr. 3, 1896.

Unmittelbar daneben zu stellen ist Levis Himmelfahrt in den Testamenten der 12 Patriarchen[1]), die ihn nach der ursprünglichen Fassung durch drei und erst nach ihrer Überarbeitung ebenfalls durch sieben Himmel führt, wobei das, was er darin zu sehen bekommt, keineswegs dasselbe ist wie im slavischen Henoch. In starker christlicher Überarbeitung kehrt die Fahrt durch die sieben Himmel in der Himmelfahrt Jesajas wieder[2]).

10. Die griechische Baruch-Apokalypse. Endlich gehört in den besprochenen Gedankenkreis die erst seit 1897 bekannt gewordene sogenannte griechische Baruch-Apokalypse mit der ihr entsprechenden kürzeren slavischen Textrezension[3]). Allerdings weiſs die slavische bloſs von zwei Himmeln, die griechische von fünf; aber Origines hat eine vielleicht ursprünglichere Textgestalt gekannt, in der wiederum von sieben die Rede war. Im dritten bekommt Baruch den Hades zu sehen und nach dem ursprünglichen Text wahrscheinlich auch das Paradies entsprechend dem slavischen Henochbuch, mit dem unsere Schrift sich überhaupt am meisten berührt. Als verbotener Paradiesesbaum erscheint — wie in der Apokalypse Abrahams — der Weinstock, den Gott wegen Evas Verführung verflucht. Ein christlicher Interpolator hat diesen Fluch neutralisiert durch eine dem Noah gegebene Verheiſsung, die auf die Verwendung des Weines beim Abendmahl anspielt: wir dürfen nicht vergessen, daſs wir am stets flieſsenden Übergang der jüdischen Apokalyptik in die christliche stehn.

Voll Poesie ist im folgenden die wieder mit dem slavischen Henochbuch sich stark berührende personifizierende Darstellung des kosmischen Vorgangs, wie die Sonne als Mann mit der Feuerkrone auf vierrädrigem feurigem Wagen einherfährt, den 40 Engel in Bewegung setzen, ihr voran der von Mannah und Tau sich nährende Vogel Phönix, dessen Rauschen die Hähne auf Erden weckt, mit seinen Flügeln die Sonnenstrahlen auf-

---

[1]) Vgl. unten IV, 5.; Test. Lev. 2—6 A. Das Stück ist deutlich eingeschoben; der dritte Satz von Kap. 6 schließt unmittelbar an den Anfang von Kap. 2 an, den Faden der Sichemgeschichte wieder aufnehmend.

[2]) Vgl. unten III, 6, ferner oben die Abrahamsapokalypse und zur Sache W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft IV (1901) 136—169. 229—273. B. will unter anderem zeigen, daß wir die Heimat dieser bunten Phantasien und dieser ekstatischen Mystik in der eranischen Religion zu suchen haben.

[3]) Deutsch von N. Bonwetsch in den Nachrichten der k. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1896. S. 91—101.

fangend, damit sie die Menschen nicht versengen. Erschöpft kommt er am Abend im Westen an, und der Sonne wird die Feuerkrone von vier Engeln abgenommen, die sie zur Reinigung zum Himmel tragen; verunreinigt wird sie, weil tagsüber ihr Träger die Sünden der Menschen mit ansehen muſs. Den Mond dagegen sieht Baruch in Übereinstimmung mit griechischen Vorstellungen in Gestalt eines Weibes in einem von Rindern und Lämmern gezogenen Wagen. Warum er zu- und abnimmt, warum er nur nachts scheint usw., erfährt der Visionär ganz genau. Im fünften Himmel sieht er den Erzengel Michael Tugenden und gute Werke der Gerechten vor Gott bringen: das nämlich bedeuten in seiner Schale die Blumen, die ihm selber durch die Schutzengel der Gerechten in ihren Körbchen zugetragen worden sind. — Ich wüſste keine poetischere Apokalypse; zugleich ist sie besonders charakteristisch für die starke Mischung der jüdischen Gedankenwelt mit auſserjüdischen Elementen ihrer Zeit — wahrscheinlich des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.

III. Die legenden- und romanhafte Litteratur.

Die fromme Geschichtschreibung fand einen fruchtbaren Nährboden an dem, was ihr im Bibeltext gegeben war. In mancherlei Gestalt strebten ihre Schöſslinge empor, bald unselbständig in die vorhandene Produktion hineinwachsend oder sie umrankend, bald zu selbständiger Existenz sich auswachsend. Daneben emanzipierte sich die fromme Phantasie auch ganz vom heiligen Buch, und ihre Triebe zogen ihre Nahrung aus blutigem Nationalhaſs gegen fremde Völker oder senkten ihre Wurzeln in das Sagengut, das vielen Völkern gemeinsam, von einem jeden einzelnen in seiner Weise ausgenützt wird.

1. Die griechischen Zusätze zu Daniel und Esther und Verwandtes. Wie sehr der überlieferte Bibelstoff zu weiterer Produktion anregte, zeigt sich am einfachsten in einer Reihe von Zusätzen innerhalb der griechischen Übersetzung, die an sich natürlich nicht genau zu datieren sind. Erinnert man sich, wie frei alte Autoren in der Wiedergabe von Urkunden verfuhren[1]),

---

[1]) Vgl. oben S. 343 f.

so wird man sich nicht wundern, an Stelle der bloſsen Erwähnung eines königlichen Schreibens im gegebenen Text, in dessen Übersetzung seinem ganzen Wortlaut zu begegnen. Dieser Art ist im Estherbuch die Mitteilung zweier Edikte (zu 3, 13 und 8, 13).

Besonders beliebt war es ferner, Gebete einzuflechten, wo sich Gelegenheit dazu fand. Das ist in Übereinstimmung mit der zunehmenden Bedeutung, welche eine spätere Zeit den Äuſserungen der Frömmigkeit beimaſs. Bis ins Detail der Textgeschichte hinein läſst es sich verfolgen, wie eifrig man bemüht war, die Frommen des Alten Testaments alle Gerechtigkeit erfüllen zu lassen, wo ihr im ursprünglichen Text nicht genug getan zu sein schien. Dafür liefert z. B. ein Vergleich von I. Sam. 1 (spez. V. 11. 21. 24) mit seiner griechischen Übersetzung einen bemerkenswerten Beleg. So unbedeutend die fromme Auffüllung in solchem Falle erscheinen mag, sie entspringt keinem andern Motiv als dem, aus welchem anderswo ganze Gebete entstanden sind. So enthält die Estherübersetzung hinter Kap. 4 zwei überschüssige Gebete, des Mordechai und der Esther[1]), die Daniel-Übersetzung als hymnischen Zusatz zu 3, 23 das Gebet Asarjas und den Lobgesang der drei Männer im Feuerofen[2]). Dieses sogenannte »Benedicite« erschöpft sich in der sich stets wiederholenden bloſsen Aufforderung an alle Kreatur, Gott zu loben; die einzige Abwechslung liegt in den Vokativen, d. h. in den zum Lobe aufgerufenen Subjekten. Einen solchen Lobgesang mag rühmenswert finden, wer die Schubfächer seines Schematismus für seine Dogmatik brauchen kann[3]). Man darf sich bei diesen frommen Zugaben übrigens nicht daran stoſsen, daſs sie zur vorausgesetzten Situation zuweilen passen wie die Faust aufs Auge, so wenn Asarja im Namen der Freunde Daniels, die den Lohn für ihre gottergebene und gesetzestreue Standhaftigkeit im Feuerofen ernten, betet: »Wir haben übelgetan, abzufallen von dir . . . . wir haben auf deine Gesetzesgebote nicht gehört« usw. Die

---

[1]) Daran unmittelbar anschließend eine gegenüber dem Urtext 5, 1 f. ausgeführte Beschreibung ihres Ganges zum König.

[2]) W. Rothsteins Versuch, die anschließenden Prosaverse als ursprünglichen Text zu erweisen, ist meines Erachtens mißglückt.

[3]) Vgl. z. B. O. Zöckler in seinem übrigens nützlichen Werk über die Apokryphen des A. T. 1891.

tiefe Bufsstimmung, die sich hier auch am unpassenden Orte vordrängt, wird, wie es scheint, ein Zug der Zeit; aus ihr heraus fliefst eine so reiche Produktion, dafs man dabei in der Tat von einem eigenen Zweige der jüngeren literarischen Tätigkeit reden kann. Dahin gehört ebensowohl das Gebet Manasses, das ein griechischer Jude aus der Notiz II. Chr. 33, 18 f. herausgesponnen hat, als das ursprünglich hebräisch verfafste grofse Bufsgebet der Exulanten, das gegenwärtig den ersten Teil unsres Baruchbuches[1]) (1, 1—3, 8) ausmacht. Für die genaue Datierung dieser Stücke tappen wir im Dunkel; nur vom Bufsgebet in Baruch läfst sich so viel sagen, dafs es sich vom Gebet in Dan. 9, das selber erst nachträglich eingeschoben ist[2]), abhängig erweist und die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. vorauszusetzen scheint.

Ein andres Feld, dem weitere Zusätze zu Daniel angehören, ist von dieser epigonenhaften Litteratur mit Vorliebe bebaut worden: es ist der Nachweis der Lächerlichkeit und Torheit des Bilder- und des Tierdienstes. Er wird z. B. auch im ersten Teil der schon genannten Abraham-Apokalypse[3]) verhöhnt; rein lehrhaften Darstellungen entsprechender Art werden wir im folgenden Abschnitt noch begegnen. Hier dienen diesem Zweck zwei Erzählungen, beide angeblich aus der Prophetie Habakuks stammend, die Geschichte von Bel und vom Drachen. Die erste erzählt, wie Daniel durch kluge List den König davon überzeugt, dafs die dem Bilde Bels vorgesetzten Speisen nicht von ihm selber, sondern von seinen Priestern verzehrt werden. Wie sie sich nämlich auf geheimem Weg durch einen unterirdischen Gang in sein Heiligtum schleichen, um sich das Opfer am Morgen zu holen, deckt er auf, indem er am Abend zuvor vor des Königs Augen den Boden mit Asche hat bestreuen lassen. Plumper, aber humoristischer ist die andre Geschichte, wie er einen göttlich verehrten Drachen durch ein Gebräu von Pech, Fett und Haaren zum Bersten bringt und in der Löwengrube, in der er dafür büfsen soll, durch den an einer Haarlocke herbeigeführten Propheten Habakuk genährt wird.

Wie schon ein frommer Name genügen konnte, um einen

[1]) Vgl. oben II, 7, S. 377.
[2]) Vgl. oben S. 334.
[3]) Vgl. oben II, 8, S. 377.

findigen Erzähler eine ganze erbauliche Geschichte aus ihm herauslesen zu lassen, zeigt ein letzter Zusatz zum Danielbuch, die Susannageschichte, eine »Kriminalnovelle«, wie man sie genannt hat. Man mufs sich erinnern, dafs den Alten der Name nicht blofs leerer Schall war, sondern als wahrster Ausdruck des inneren Wesens seines Trägers galt. So konnte nicht umsonst Daniel bedeuten: Mein »Richter ist Gott«. Von Gott selbst inspiriert, mufste er der Richter einer unschuldigen Susanna werden, um sie vor den unheilvollen Folgen der verleumderischen Anklage ihrer enttäuschten Versucher zu retten, ein Vorbild für alle »aufrichtigen« Jünglinge, wie die unschuldige Susanna den jungen Frauen ihres Volkes durch Tugendhaftigkeit vorleuchtete. Wie willig eine so »schöne« Geschichte, die übrigens auf die damaligen richterlichen Zustände in der Diaspora ein bedenkliches Licht wirft, aufgenommen und weitergegeben wurde, zeigt die Tatsache, dafs sie in verschiedenen Gestaltungen auf uns gekommen ist.

Ohne fromme Tendenz, rein nur novellistische Ausmalung des überlieferten Erzählungsstoffes ist endlich im griechischen Estherbuch der Bericht über einen vorbedeutenden Traum Mordechais und seine Deutung sowie über die Entdeckung einer ersten Verschwörung gegen den König. — Nirgends würde es sich besser lohnen, den wachsenden Erzählungsstrom in seinem Lauf zu verfolgen als im Gebiet der Estherlegende, deren beliebter Stoff in den nachfolgenden Jahrhunderten immer mehr anschwoll.

2. Das III. Buch Esra. Im Anschlufs an die besprochenen »Zusätze«, die, wie es scheint, sämtlich auf dem Boden der Diaspora entstanden und daher von vornherein als griechische Zutat der griechischen Übersetzung einverleibt worden sind, mag an dieser Stelle das griechische Esrabuch, nach der Bezeichnung der Vulgata III. Esra[1]), das erweiterte Äquivalent des kanonischen Esrabuches, zur Sprache kommen. Hieronymus hat zur abschätzigen Beurteilung, welche es in seinem Verhältnis zum

[1]) Sie nennt I. und II. Esra unsre kanonischen Bücher Esra und Nehemia; dagegen steht ihr III. Esra im griechischen Text (wie in der vorhieronymianischen lateinischen und der syrischen Übersetzung) an erster Stelle; für die Esra-Apokalypse bleibt in jedem Fall die Bezeichnung des IV. Esrabuches.

kanonischen zu erfahren pflegt, den Ton angegeben. Vielleicht aber hat man allen Grund, höher von ihm zu denken:

Es ist freilich nicht zu entschuldigen, dafs als König, von dem sich Serubabel durch seinen Sieg im sogenannten Pagenwettstreit die Erlaubnis zur Rückkehr der Juden erringt, Darius erscheint, während die nächstfolgende Schilderung seine Wirksamkeit zu Jerusalem bis zur Unterbrechung des Tempelbaues unter Cyrus behandelt, als ob Darius vor statt nach Cyrus regiert hätte[1]! Beachtet man indessen, dafs das ganze Stück, in welchem von Darius die Rede ist, der Pagenwettstreit (3, 1—5, 6, wenigstens 3. 4), in sich selber geschlossen und ohne kanonische Parallele ist, so wird man nicht lange im Zweifel sein, dafs man es darin mit einem selbständigen Zusatz nach Art der im vorigen Paragraphen besprochenen Zusätze zu tun hat. Unmittelbar voran aber geht ihm ein Stück (2, 15—26), das ebenso wenig an seine gegenwärtige Stelle pafst; denn es bezieht sich auf Artaxerxes, während die es nach Abzug des Pagenwettstreites umgebenden Teile von Cyrus sprechen. Scheidet man es daher ebenfalls aus (und auffallenderweise erweist sich auch sein kanonisches Gegenstück 4, 7—23 (24) als Einschiebsel im gegenwärtigen hebräischen Text), so ergibt der übrigbleibende Bestand von III. Esra die ziemlich lückenlose Reihenfolge des kanonischen Buches, so zwar, dafs sich an die Parallele zu Esra 7—10 unmittelbar die Parallele zu Neh. 7, 73ᵇ ff. anschliefst. Da ist es nun aber von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dafs sich diese Textfolge (Esra 10, 44, Neh. 7, 73ᵇ) als die ursprüngliche erweisen läfst, die in unserm Kanon durch die chronistische Bearbeitung verschüttet worden ist. Genügt schon eine solche Beobachtung, um ein günstiges Vorurteil für III. Esra zu wecken, so bestätigt den bessern Eindruck vor allem die Tatsache, dafs seine hebräische Vorlage neben der ursprünglicheren Reihenfolge in einer grofsen Zahl von Einzelfällen den originaleren Text bewahrt hat. Das verleiht III. Esra für die Litterar- wie für die Textkritik des kanonischen eine Bedeutung, die erst genügend zu schätzen vermag, wer sich mit dem kanonischen eingehender beschäftigt[2]. Zu denken gibt auch, dafs sich Josephus an die Darstellung des dritten, nicht des kanonischen Esrabuches anschliefst. — Was seine Stoffbegrenzung anbetrifft, so hat man Gewicht darauf gelegt, dafs an seiner Spitze die Geschichte von Josias Wiederherstellung des Tempelkultes stehe (parallel II. Chr. 35. 36). Man

---

[1]) Die Schwierigkeit wird auch nicht gehoben, wenn 5, 5 im Gegensatz zu Kap. 4 Serubabels Sohn Jojakim an die Spitze der unter Darius Zurückkehrenden stellt; zudem hieß nach den Angaben der Chronik wohl ein Sohn Josuas, aber nicht Serubabels, Jojakim.

[2]) Vgl. des Verfassers Kommentar zu den Büchern Esra-Nehemia 1902.

hat daraus nämlich wohl mit Recht geschlossen, dafs ähnlich II. Makk. am Tempel des Verfassers Interesse in besonderer Weise gehaftet habe, und dafs sein Absehen darauf gerichtet gewesen sei, seine Geschichte von der letzten Epoche des legalen Kultes an bis zu seiner Wiedererbauung und zur Wiedereinrichtung seines Dienstes zu geben. Wie weit sie reichte, wissen wir freilich nicht, da der Schlufs abgebrochen ist.

Besondere Beachtung verdient der in III. Esra aufgenommene Wettstreit der drei Leibpagen des Darius (Kap. 3—4), der sich um die Frage dreht, was das Mächtigste in der Welt sei. Der eine preist den Wein, der andere den König, der dritte verteidigt den Satz, übermächtig seien die Frauen, aber über alles siege die Wahrheit. Er gewinnt damit den Sieg und erwirkt vom König die Erlaubnis zur Rückkehr der Juden. Das von Haus aus griechisch geschriebene Stück[1]) ist ein wohlgelungener Versuch, sich in einer bei den Griechen beliebten Stilform der geistreichen Unterhaltung, wie sie namentlich am Gelage gepflegt wurde, zu bewegen, und überragt an Wert bei weitem einen ähnlichen, dem wir sogleich im Aristeasbrief begegnen werden. — Über das Alter des dritten Esrabuches läfst sich nur so viel mit Bestimmtheit sagen, dafs es von Josephus benützt wird.

3. Der Aristeasbrief. Es ist keineswegs unmöglich, dafs zur Übersetzung heiliger Schriften aus dem Hebräischen ins Griechische Hilfskräfte aus Palästina zugezogen wurden. Wirklich werden wohl in den meisten Fällen die Palästinenser besser Griechisch verstanden haben als die eingeborenen ägyptischen Juden Hebräisch[2]). Diese Tatsache verwertet der sogenannte Aristeasbrief zu einer legendarischen Darstellung vom wunderbaren Zustandekommen der griechischen Übersetzung, der LXX. In Briefform berichtet der angebliche Heide Aristeas, ein hoher Beamter des Ptolemäus II. Philadelphus (285—246), seinem Bruder Philokrates über die Gesandtschaft an den Hohenpriester Eleasar zu Jerusalem, die er selber angeführt haben will, um sich für seinen König geeignete Übersetzer des Judengesetzes zu erbitten, über die Sendung der Zweiundsiebzig (sechs aus

---

[1]) Trotz H. Howorth, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1901, 317.

[2]) F. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 124.

jedem Stamme, als ob die zwölf Stämme damals noch existiert hätten!) und über das gute Gelingen der Arbeit.

Der Autor geht bei allem Schein, wirkliche Geschichte zu geben, mit mehr Naivität als bewuſster Entstellung zu Werk und läſst uns damit für die Kenntnis des alexandrinischen Judentums seiner Zeit, d. h. vermutlich der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts[1]), viel lernen. Er schreibt als Heide einem Heiden. Das heiſst Heiden ein Heide werden, um Heiden zu gewinnen! Seine Glaubensgenossen gleichzeitig zur Besinnung auf ihren Eigenbesitz zu bringen, läuft als Nebenzweck selbstverständlich mit unter. Auf jüdische Kritik ist vielleicht die ausdrückliche Bemerkung gemünzt, die Gesetzesübersetzung sei so trefflich geraten, daſs keine Änderung stattfinden dürfe. Was die Heiden anziehen sollte, war der Monotheismus der Juden, bei denen sie als Herrscher und Schöpfer der Welt den Gott finden sollten, den sie, nur unter abweichendem Namen, selber verehrten; und mit dem Monotheismus zusammen des Gesetzes heilige Sittenstrenge und Vernünftigkeit, aber auch sein ehrwürdiges Alter; denn nicht, weil es nicht existiert hätte, sondern weil die darin ausgesprochenen Ansichten heilig und ehrwürdig seien, hätten sich heidnische Schriftsteller der Erwähnung der betreffenden Bücher und derer, die ihnen gemäſs gelebt, enthalten, meint der Verfasser, auf Hekatäus von Abdera sich berufend, den man als Zeitgenossen Alexanders des Groſsen kennt, der aber im vorliegenden Falle nur den Namen zu einer jüdischen Fälschung aus dem Beginn des letzten vorchristlichen Jahrhunderts hat hergeben müssen. Dieser Fälschung mögen auch die im Aristeasbrief erwähnten konkreten Beispiele entnommen sein, wie es Theopompos und Theodektes teuer zu bezahlen gehabt hätten, jener mit mehr als dreiſsigtägigem Irrsinn, dieser mit temporärer Erblindung, daſs sie etwas aus dem jüdischen Gesetz in ihre Werke hätten aufnehmen wollen. Mit dergleichen Ausflüchten half man sich über den offenbaren Anstoſs hinweg, daſs bislang die hellenistische Bildungswelt von der jüdischen kaum Notiz genommen zu haben schien. Andere

---

[1]) Die Nennung der palästinensischen Häfen scheint trotz Schürers Widerspruch in die Zeit nach den Eroberungen des Alexander Jannäus zu weisen (96); anderseits spiegelt die politische Selbständigkeit Eleasars die Zeiten vor dem Beginn der Römerherrschaft (63).

waren keck genug, ihn einfach aus der Welt zu schaffen, indem sie frischweg gebildete Heiden zu verkappten Judenschülern machten.

So suchte in einer phantastischen Darstellung jüdischer Geschichte ein gewisser Artapanus zu zeigen, dafs Abraham den Ägypterkönig die Astronomie gelehrt habe[1]) und Mose derselbe sei, den die Griechen Musäus nennten, der Lehrer des Orpheus, Begründer von Schiffahrt, Baukunst, Kriegskunde, Philosophie und Schrifttum, der Stifter der ägyptischen Kultur mit Einschlufs des ägyptischen Ibis- und Apiskultes. Dem jüdischen Philosophen Aristobul, der nach neueren Untersuchungen ebenfalls nicht älter als das letzte vorchristliche Jahrhundert ist, sagt Clemens Alexandrinus nach, er führe den Nachweis, dafs die peripatetische Philosophie vom Gesetze Moses und den Propheten abhängig sei, und die Fragmente, die wir von ihm besitzen, bestätigen diese Aussage nicht blofs, sie erweitern sie dahin, dafs er auch einen Pythagoras, Sokrates, Plato, Homer und Hesiod ihre Gedanken aus Mose schöpfen läfst. Das ist freilich nicht verwunderlich, wenn wir anderseits Homer und Hesiod in Versen, die ihnen Pseudohekatäus zur Bestätigung jüdischer Gedanken unbedenklich untergeschoben hat, plötzlich in der Rolle von Verteidigern der Sabbatfeier auftreten sehen! An die Möglichkeit eines geistigen Austausches zu glauben, konnte nicht schwer werden, wenn man sieht, was für abenteuerliche Genealogien man sich auftischen liefs; weifs doch z. B. ein gewisser Malchus oder Kleodemus zu berichten, dafs eine Grofstochter Abrahams die Frau des Herkules geworden sei, usw.!

Ernstlicher ist der apologetische Versuch des Pseudo-Aristeas, Heiden die Vernünftigkeit des jüdischen Gesetzes zu beweisen, — ein Versuch, um dessentwillen er ebensogut unter den Vertretern der lehrhaften Litteratur seine Stelle hätte finden können. Er läfst sich auf Diskussionen über das ein, was Heiden im jüdischen Gesetz schwer eingehen will. Da gilt es z. B. die Anstöfse aus dem Wege zu räumen, welche gewisse Speiseverbote bieten konnten. So hatte aus Rücksicht für das herrschende Lagidenhaus der Übersetzer von Lev. 11, 6 Dtn. 14, 7 seine Zuflucht zu einer ausweichenden Übersetzung genommen, um nicht sagen zu müssen, dafs der »Lagos« (= Hase)

---

[1]) Ähnlich der samaritanische Anonymus, den Alexander Polyhistor mit Eupolemus zusammenwirft; vgl. Schürer[3], III, 358 f.

zu den unreinen Tieren gehöre! Um überhaupt das Gesetz über reine und unreine Tiere zu rechtfertigen, sagt Pseudo-Aristeas:

> »Verfalle nur nicht auf die längst widerlegte Ansicht, dafs Mose aus Rücksicht auf Mäuse und Wiesel oder solches Getier diese Gesetze gegeben habe. Vielmehr sind diese heiligen Gebote zum Zweck der Gerechtigkeit gegeben worden, um fromme Gedanken zu wecken und den Charakter zu bilden.«

Und das wird durch eine allegorische Interpretation einzelner Gebote ausgeführt: z. B. seien Wiederkäuer zu essen erlaubt, weil Wiederkäuen nichts andres sei als Erinnerung an Leben und Bestehen, u. dgl.! Das ist eine Argumentation, wie sie z. B. 1 Tim. 5, 18 dem Verbot gegenüber, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden, angewandt wird, und wie sie in klassischer Weise der gröfste Alexandriner, Philo, Jesu älterer Zeitgenosse, vertritt, der einen umfassenden allegorischen Kommentar zu ausgewählten Stellen der Genesis geschrieben hat. Man wollte eben jüdischerseits durchaus auf der Höhe einer aufgeklärten Umgebung stehen und spannte alle Kräfte an, um im Wettstreit der Weisen den Siegeskranz zu erringen. Das ist der ausgesprochene Sinn jener Tischgespräche, in denen die 72 Übersetzer auf des Königs Fragen nach der besten Art zu handeln und zu regieren der Reihe nach ihre fromme Lebensweisheit auskramen, meist platte, mittelmäfsige Wahrheiten, die, wie schon angedeutet, hinter der Originalität des Pagenwettstreits weit zurückbleiben. Am interessantesten noch ist daran zu beobachten, wie weit Juden von der Art ihres Verfassers ihre Weltoffenheit treiben. So empfiehlt auf eine Frage des Königs, womit man sich in den Stunden der Erholung und des Vergnügens beschäftigen solle, der Gefragte das Theater. Allerdings erfahren wir, dafs Philo einmal der Aufführung einer Tragödie des Euripides beigewohnt habe, und ein gewisser Ezechiel wandte sich sogar selber, vielleicht in der Hoffnung, auch auf heidnische Leser und Zuschauer zu wirken, zur Darstellung alttestamentlicher Stoffe der dramatischen Form zu, wovon wir noch die Bruchstücke seines Dramas: »Der Auszug« (sc. aus Ägypten) besitzen [1]. Aber man mufs wissen, wie verpönt für eine echte treue Pharisäerseele

---

[1]) Nach Kuipers einschlägiger Untersuchung (Revue des Études Juives XLVI, 48—73, 161—177) wäre das Stück allerdings für das Theater in Samaria geschrieben mit der Tendenz, dem Volk einen nationaljüdischen Stoff zu bieten.

das Theater war, wie selbst ein so aufgeklärter Jude wie Josephus es als etwas jüdischer Sitte Fremdartiges empfindet, um seine Empfehlung im Aristeasbrief richtig einzuschätzen. Aber der Bildungsehrgeiz gewisser Diasporajuden war nun einmal so stark, daſs sie lieber zum Theater wie zu anderm bösen Spiel gute Miene machten, als sich nachsagen zu lassen, sie blieben hinter den geistigen Strömungen ihrer Zeit zurück. Ob dieses geistige Strebertum ihnen sonderlich gut zu Gesicht stand, ist eine andre Frage. Von unverfälschteren Trägern der hellenistischen Kultur scheinen sie oft genug als Bildungsparvenus mit scheelen Blicken gemessen worden zu sein, und dagegen half auch der Eigendünkel nicht, mit dem sich einzelne zieren mochten. Im Aristeasbrief ist er gemildert durch die Naivität, mit der er sich zum Worte meldet. Man sehe nur, was sein Verfasser den Ägypterkönig an Bewunderung für Jüdisches alles leisten läſst! Z. B. verlangt sonst ägyptische Hofetikette, so berichtet er, daſs hohe fremde Gesandte frühstens am 30. Tage bei Hofe vorgelassen werden. Die jüdischen Gesandten aber werden schon unmittelbar nach ihrer Ankunft vom König empfangen, und ihre Begrüſsung übernimmt ihn derart, daſs er vor Freuden in Tränen ausbricht, usw.!

Wie man aber trotz allem Liebäugeln mit der hellenistischen Umgebung jüdischerseits im Herzen doch immer jüdisch blieb, zeigt die begeisterte Schilderung von Jerusalem und vom jüdischen Lande, vorab vom Tempeldienst. Besondere Bewunderung nötigen dem Verfasser der Wasserreichtum der Stadt und die »mit wunderbarer und unbeschreiblicher Kunst angelegten Wasserbehälter unter der Erde« ab, und in warmen Tönen preist seine Prosa, was in unglaublich schlechten Hexametern sein vermutlich älterer Zeitgenosse Philo der Epiker in einem griechischen Gedicht über Jerusalem neben allerhand Mitteilungen über die jüdischen Könige zum Besten gegeben hat. Pseudo-Aristeas' Beschreibung ist kulturhistorisch nicht nur wertvoll, sofern sie über die damaligen palästinensischen Verhältnisse Licht verbreitet, sondern auch durch den Umstand, daſs die Einzelheiten, die er über die ägyptischen nebenbei einflieſsen läſst, durch die Urkunden in erstaunlicher Weise ihre Bestätigung finden[1]).

[1]) Wilcken, Philologus, LIII (1894), 111.

Volkswirtschaftlich sieht er den grofsen Vorzug Palästinas vor Ägypten darin, dafs Jerusalem nicht wie Alexandrien durch übermäfsigen Zuzug der dem Stadtleben zudrängenden Landbevölkerung auf Unkosten des Ackerbauwesens übervölkert worden sei.

In Anfang spricht der Autor einmal davon, er habe seinem Bruder eine Aufzeichnung seiner Meinung nach denkwürdiger Nachrichten über das jüdische Volk, die er von den Oberpriestern, den gelehrtesten Leuten in Ägypten, erhalten habe, geschickt. Diese Notiz, der den Glauben zu versagen ich keinen Grund sehe, erinnert uns nur wieder einmal daran, wie weit wir davon entfernt sind, alles zu besitzen, was jüdische Schriftstellerei jener Zeit zutage gefördert hat.

4. Die Jubiläen. Auf palästinensischen Boden zurück führt uns das Buch der Jubiläen, auch Leptogenesis (= kleine Genesis) genannt, nicht weil sie an Umfang kleiner wäre als die kanonische, — in dieser Beziehung geht sie sogar über sie hinaus —, sondern weil sie ihr als aufserkanonische Schrift an Bedeutung nachsteht. Wir besitzen sie in äthiopischer und, für c. ein Drittel, in lateinischer Übersetzung, die beide selber aus einer griechischen Übersetzung des hebräischen Originals geflossen sein müssen[1]). Sie ist, kurz gesagt, eine frei bearbeitete Wiedergabe des in Gen. 1 — Ex. 12 enthaltenen Stoffes. Was sie uns aber interessant macht, ist, dafs wir aus ihrer Darstellung einen tiefen Einblick in das Denken und Arbeiten der schriftgelehrten Kreise des Spätjudentums gewinnen, vorab in jenes schon im Alten Testament deutlich nachweisbare midraschartige, »haggadische«[2]) und »halachische« (d. h. auf das Gesetz bezügliche) Schaffen, das teils in frei phantasierender Dichtung, teils in gelehrter Analyse, nicht ohne starke Benutzung fremder Sagen- und Rechtselemente, den überkommenen Stoff ausspinnt. Gelehrtes Arbeiten ist es z. B., wenn der Verfasser glaubt Rechenschaft geben zu müssen, warum Adam nicht mehr als 930 Jahre gelebt habe: »70 Jahre fehlten an 1000 Jahren,« sagt er, »denn 1000 Jahre sind wie ein Tag im Zeugnis der Himmel (Ps. 90, 4). Und deswegen steht geschrieben vom Baum der Erkenntnis: am Tage, da ihr davon

---

[1]) Ein erhaltenes syrisches Verzeichnis der Patriarchenweiber ist vielleicht direkt nach dem Urtext gefertigt.

[2]) S. oben S. 353 und vgl. weiter SS. 216 ff.

essen werdet, werdet ihr sterben; deshalb hat er die Jahre dieses Tages nicht vollendet.« Dagegen ist es lauter Dichtung, die ihren Urheber natürlich keineswegs im Verfasser selber haben mufs, wenn er sagt, Adam habe zur Benennung der Tiere im Paradies fünf Tage gebraucht, wenn er Abraham schon im Alter von 14 Jahren die Verirrung der Erde erkennen läfst, dafs er sich von seinem Vater trennt, um nicht mit ihm die Götzen anbeten zu müssen[1]), wenn er ihn das Wunder tun läfst, dafs er zur Zeit der Aussaat die Raben, die den Samen fressen wollen, mit einer blofsen Drohung siebzigmal verscheucht, wenn er ihn seine chaldäische Umgebung eine Verbesserung des Pfluges lehren oder ihn zehn Versuchungen »gläubig und geduldigen Geistes« überwinden läfst usw. Züge dieser Art lassen sich ins Ungezählte anführen. Anonyme Personen aus dem Alten Testament, namentlich die Patriarchenfrauen, stehen mit Namen vor uns. Der hervorstechendste Zug aber ist die genaue Datierung des einzelnen. Selbst an sich so unbedeutende Ereignisse wie dafs Jakobs Söhne ihrem Vater das blutbespritzte Gewand Josephs schicken, werden nach Monat und Tag genau bestimmt. Darin macht es der Verfasser dem hellenistisch-jüdischen Darsteller israelitischer Geschichte, Demetrius (zu Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts), nach. Eine solche zum System erhobene Zeitrechnung hat dem Buch den Namen eingetragen. »Jubiläen« heifst es nach der Einteilung der erzählten Geschichte in die aus dem Gesetz bekannten 49jährigen »Jubelperioden«, eine Potenzierung der im apokalyptischen Stil seit Daniel öfter verwandten Jahrwochen von sieben Jahren. Dafs einer gesetzlichen Institution das Schema der Geschichtseinteilung entnommen ist, das ist für das ganze Denken unsres Verfassers charakteristisch: so sehr durchdringt alles die Geltung des Gesetzes, dafs der gesamte Geschichtsverlauf nichts andres ist als die Explikation seiner Ansprüche. Sterbend legen es die Patriarchen ihren Hinterbleibenden ans Herz, — ein Vorbild der im nächsten Abschnitt zu besprechenden Testamente der zwölf Patriarchen. Besonders wird empfohlen, was man in den Tagen eines Antiochus aufzugeben versucht worden war, die Feier der

---

[1]) Abrahams Bruch mit dem Götzendienst hat die spätern Juden überhaupt stark beschäftigt, vgl. z. B. Apokal. Abrah. Kap. 1—8 (s. oben S. 377).

jüdischen Festtage, namentlich des Sabbates (hier unter anderem das Verbot, am Sabbat zu kämpfen, was eine seit der Makkabäerzeit akut gewordene Frage betrifft)[1]), und die Beschneidung, ferner die Erfüllung der Gelübde und Abgabe der Zehnten, das Waschen von Füſsen und Händen vor und nach dem Opfer: hier atmet man rein pharisäische Luft, und erst recht, wo man liest, daſs man sich des Essens mit Heiden enthalten solle. Die Warnungen vor den greulichen Mischehen, vor Hurerei als der gröſsten Sünde, vor Götzendienerei und heidnischen Praktiken erinnern an die Vorwürfe, welche im Henochbuch (das der Verfasser übrigens ausdrücklich zitiert) und in den salomonischen Psalmen die Pharisäer den Sadduzäern an den Kopf werfen.

Der Verherrlichung der Gesetzesfrömmigkeit entspricht die starke Betonung von Israels einzigartigem Vorzug vor allen andern Völkern, speziell vor Amoritern und Kanaanitern, die im Grunde nur unrechtmäſsig von Palästina Besitz genommen haben, — vielleicht ein Seitenhieb auf die ihrer Hoheitsansprüche entsetzten Syrer —, und vor Edomitern, die der Verfasser unterworfen weiſs (— das war durch Johann Hyrkan geschehen). Und Palästina selbst, schon klimatisch ein Eldorado! Israels Vorzüge konzentrieren sich in seinen Patriarchen. Schlechthin sündlos stehen sie da (wie im Gebet Manasses). Kein Wort verlautet von Jakobs anrüchiger Manipulation mit den Hirtenstäben (vgl. Gen. 30, 37 ff.) noch von Abrahams halber Notlüge. Daſs Joseph seinen Becher zu Wahrsagerzwecken verwandte, wird durch einen harmlosen Ausdruck verwischt[2]). Auch physisch bleibt die Überlegenheit der Patriarchenfrauen anzuerkennen. Jakob lacht über den Gedanken, daſs seine Mutter mit ihren 155 Jahren sterben sollte, »während sie doch in ihrer Kraft vor ihm saſs, ohne daſs sie daran schwach geworden war; denn sie ging ein und aus, und ihre Zähne waren fest, und gar keine Krankheit hatte sie berührt alle Tage ihres Lebens«! Vorbilder der Gesetzestreue konnten die Patriarchen aber sein, weil die Geltung des Gesetzes in die älteste Zeit zurückprojiziert wird. Die späteren Rabbinen sind bekanntlich so weit gegangen,

---

[1]) Vgl. oben SS. 345. 347.

[2]) Vgl. E. Littmann zu Jub. 43, 10 (in Kautzsch).

es vor der Welt geschaffen sein zu lassen, so daſs Gott selber zu aller Zeit darin studieren konnte. Solcher Auffassung ist unser Autor nicht fern: seit der Schöpfung wenigstens, meint er, sei z. B. das Wochenfest im Himmel gefeiert worden, ehe es die Menschen feiern konnten, und Sabbat wurde im Himmel gehalten, ehe seine Feier allem Fleisch gezeigt ward. Auf diese Weise Gottes Willen im Himmel wie auf Erden geschehen zu lassen, bringt der Verfasser fertig, weil er, gut pharisäisch, vom Glauben an Engel durchdrungen ist, und vor ihrem Blick liegt offen, was von jeher auf den himmlischen Tafeln geschrieben steht. Er müſste nicht Schriftgelehrter sein, wenn er vom Geschriebenen nicht so viel hielte! Abraham z. B. nimmt die (hebräisch geschriebenen) Bücher seiner Väter, schreibt sie ab und lernt sie in den sechs Regenmonaten! Der Sarah teilen die Engel mit, wie auf den himmlischen Tafeln ihr Sohn heiſst. Wenn auf diese Weise, was auf Erden zu geschehen hat, im Himmel schriftlich aufgezeichnet ist, so kann es nur Himmelsschickung, keinen Zufall geben. Trotzdem soll Tun und Lassen der Menschen dazu beitragen, daſs sie auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben oder aus dem Buch des Lebens getilgt werden. Dabei denkt man wieder an die im obigen (S. 347) angeführte Charakteristik des Josephus von der pharisäischen Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit. Ebenso ist gut pharisäisch das straffe Vergeltungsprinzip: daſs Kain unter einem zusammenbrechenden Hause begraben worden sein soll, legt sich der Autor zurecht: »mit einem Stein hatte er Abel getötet, und mit einem Stein wurde er getötet nach gerechtem Gericht.«

Unter den Engeln, an die er glaubt, spielt eine Hauptrolle der böse Ankläger Mastema, der schadet, wo er nur schaden kann. Wo böse Geister die Hand so stark im Spiele haben, ist die Weltbeurteilung notwendig eine pessimistische; auch das ist, wie wir wissen, nach Pharisäer Art[1]). Die Degeneration geht bis zu einem Höhepunkt, wo dann allerdings mit der Erhebung von Gottes Knechten die Wende eintritt. »Da werden die Gerechten zuschauen und danken und sich freuen bis in alle Ewigkeit in Freuden und werden an ihren Feinden all ihr Gericht und all

[1]) Vgl. oben S. 363.

ihren Fluch sehen.« Noch einmal vergegenwärtigt man sich bei diesem Gegensatz von Gerechten und ihren Feinden den Parteigegensatz der Pharisäer und der Sadduzäer. Wenn man daneben mit Recht glaubt zwischen den Zeilen (31, 13 ff. 32, 1) eine Sympathie des pharisäischen Verfassers für die Makkabäer bezw. ihre Nachfolger herauslesen zu dürfen, so ist das verständlich, wenn er unter Alexandra (76—67) geschrieben hat[1]).

5. Das Leben Adams und Evas. Litterarisch reizvoller als die Jubiläen ist die haggadische Ausspinnung des nur auf die Stammeltern der Menschheit bezüglichen Erzählungsstoffes. Neben andern, christlichen Adambüchern besitzen wir ein Leben Adams und Evas in einer aus dem Griechischen geflossenen lateinischen Version, die sich inhaltlich aufs engste, zum Teil bis auf den Wortlaut, mit einer von Tischendorf unter dem irreführenden Titel »Apokalypse Moses« herausgegebenen griechischen Schrift berührt, welche ihrerseits wieder in weitgehendem Maſse mit einem jüngeren und kürzeren aus dem Griechischen übersetzten slavischen Adambuch übereinstimmt. Die genauere Bestimmung der Abhängigkeitsverhältnisse ist um so schwieriger, als die Weitschichtigkeit der gesamten einschlägigen Litteratur auf eine über einen langen Zeitraum sich erstreckende allmähliche Entstehung der an die Person Adams sich knüpfenden Legenden schlieſsen läſst. Daſs die früheren erreichbaren Phasen dieses Prozesses ins Judentum zurückgehen, unterliegt keinem Zweifel mehr; schwerlich kommt man auch ohne die Annahme eines hebräischen Originals aus, und dem mag entsprechen, daſs der Talmud in der Tat ein jüdisches Adambuch kennt.

Der Inhalt des »Lebens« ist folgender: Nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies hungert Adam und Eva nach der Engelspeise, die sie darin genossen haben. Da sie sie nicht finden, beschlieſsen sie Buſse zu tun, Adam 40 Tage im Jordan, Eva 37 im Tigris, — also auch hier wieder der Ausdruck jener groſsen Buſsstimmung

---

[1]) Siehe oben S. 363 und vgl. W. Bousset in Theol. Rundschau 1900, 374 ff. Charles und Beer (im Artikel Pseudepigraphen in Herzogs Realenzyklopädie[3]) nehmen dagegen die mittleren Regierungsjahre Johann Hyrkans an. Dagegen spricht meines Erachtens neben der Polemik gegen die Sadduzäer schon dies, daß die kleine Apokalypse 23, 12—31 in der Schilderung der Drangsal Züge aus der Zeit des Alexander Jannäus eingeflochten zu haben scheint. F. Bohn (Theol. Studien und Kritiken 1900, 167—184) hatte unsre Schrift bis in die Makkabäerzeit hinaufrücken wollen. Sein Verdienst bleibt es, daß er gegenüber den früher üblichen Datierungen ihr höheres Alter wieder betont hat.

der Zeit. Aber nur 18 Tage hält es Eva im Tigris aus, einer neuen Versuchung Satans unterliegend, der in der Lichtgestalt eines Engels (vgl. II. Kor. 11, 14) ihr vorspiegelt, ihre Bufse sei von Gott schon angenommen und die ersehnte Speise gewährt. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir das Motiv von Satans erster Verfolgung des Menschen: es ist sein Neid auf ihr Glück, ein Gedanke der in den Worten der »Weisheit Salomos« wiederkehrt, durch seinen Neid sei der Tod in die Welt gekommen. Es folgt eine mit gnostischen Zügen durchsetzte Erzählung von Adams Söhnen; freiere Erfindung zeigt die Darstellung seiner Krankheit. Vergebens suchen zu seiner Heilung Eva und Seth aus dem Paradies das Lebensöl zu holen, das vom Baume der Barmherzigkeit fliefst[1]). Erst in den letzten Tagen wird es wieder erhältlich sein, wenn — hier hat die Hand eines christlichen Interpolators eingegriffen — der liebreiche Christus auf Erden kommt, Adams Leib aufzuerwecken und alle, die an ihn glauben, mit dem Öl der Barmherzigkeit zu salben. Die ursprüngliche Erzählung enthält darauf Adams Tod und Begräbnis im Paradies. Nach sechs Tagen folgt ihm Eva im Tode, nachdem sie den Ihren sterbend aufgetragen, Adams und ihr eignes Leben auf Stein und Lehm niederzuschreiben, um das Zeugnis davon durch die mit Wasser und Feuer hereinbrechenden göttlichen Strafgerichte zu bewahren. Da von einer derartigen Erhaltung der Tradition auch Josephus (Ant. I, 2, 3) weifs, darf man vielleicht schliefsen, er habe unser Buch bezw. sein Original schon gekannt; genauer ist es wahrscheinlich in die Zeit zwischen Herodes Tempelbau und der Zerstörung Jerusalems zu datieren[2]).

Die Apokalypse Mose's sagt nichts von der Bufse der Stammeltern noch von Evas zweiter Verführung; dagegen enthält sie eine ihr in den Mund gelegte stark ausgeschmückte Erzählung vom Sündenfall, die vermutlich schon im hebräischen Original stand, und die psychologisch vortrefflich ist. Adams Tod umgibt eine ins Pomphaft gesteigerte Sorgfalt der Engel, und so poetische Züge laufen hier in der Schilderung mit unter wie der, dafs, als sie den Leib Adams ins Paradies brachten, sich alle Blätter darin bewegten, so dafs alle Menschen, von Adam geboren, vom Wohlgeruch entschlummerten. Überhaupt machen dergleichen poesievolle Züge den Reiz beider Schriften aus. Als Gott unter dem Lobgesang der Engel auf dem Kerubwagen ins Paradies einfährt, schlagen alle seine Bäume aus; ihre Blätter waren nämlich abgefallen im Augenblick, wo Eva von der verbotenen Frucht genossen hatte.

Recht deutlich läfst sich in beiden Schriften, verglichen mit der alten biblischen Erzählung, neben der gesteigerten Wunder-

[1]) Vgl. A. Wünsche, Die Sage vom Lebensbaum und vom Lebenswasser 1905.

[2]) Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums 1903, S. 23, A. 2.

sucht eine Tendenz zur Vergeistigung beobachten, wie sie dem Stil der späteren Zeit entspricht. Nicht nur werden, wo von Gott die Rede ist, Anthropomorphismen gemildert und zwischen ihn und die Erdenmenschen als die eigentlich agierenden Personen Engel zwischen hineingeschoben, gute wie böse, so dafs die Schlange z. B. ganz und gar als Medium des Teufels erscheint; ängstlich wird auch die Vorstellung vermieden, als hätte die von Gott geschaffene Frucht unmittelbar dem Menschen zum Verderben werden können: die Schlange tut erst das Gift ihrer Bosheit dran, und die Nacktheit, deren Eva nach ihrem Genufs gewahr wird, ist schon (wie später im Talmud) in Entblöfsung von der Gerechtigkeit umgedeutet. Eigentümlich ist beiden Schriften ein asketischer Zug. Nicht blofs dafs Adams Kost die vegetabilische ist (das ist sie im Alten Testament auch), aber Adam und Eva bewohnen das Paradies gesondert, jener mit den männlichen, diese mit den weiblichen Tieren zusammen, und mit viel Nachdruck wird betont, dafs alle Schuld vom Weibe komme! Wie doch auch hier mitten in die jüdische Vorstellungswelt plötzlich griechische Gedanken hineinspielen, zeigt z. B. die Erwähnung der Waschung des toten Adam im acherontischen See, die direkt an eine Stelle des platonischen Phädon erinnert.

6. Das Martyrium Jesajas und ähnliches. Schon die eben besprochenen Schriften sahen wir mit Vorliebe beim Tode ihrer Helden verweilen. Sehr viel breitspuriger und geschmackloser erzählt den Tod Abrahams das nach ihm benannte Testament, das uns in zwei christlich überarbeiteten griechischen Rezensionen und einigen Übersetzungen erhalten ist.

Mit besonderem Behagen aber hat sich allerorts und zu allen Zeiten die fromme Legende des Märtyrertodes ihrer Heiligen bemächtigt. Der Art ist innerhalb der jüdischen Litteratur das Martyrium Jesajas. Erhalten ist es uns in einer äthiopischen Version, die im 5.—7. nachchristlichen Jahrhundert aus einer selber ein hebräisches Original voraussetzenden griechischen Übersetzung geflossen ist. Das Königsbuch (II. 21, 16) enthält die Notiz, König Manasse habe sehr viel unschuldiges Blut vergossen. Wann die in der talmudischen Litteratur in verschiedenen Variationen wiederkehrende Sage aufkam, dafs seiner Verfolgungswut auch Jesaja zum Opfer fiel, wissen wir nicht, ebensowenig, wann sie ihre spezifische Gestalt angenommen hat, dafs

der Prophet zersägt worden sei. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dafs dies unter dem Einflusse der iranischen Sagenlitteratur geschah: auch das heilige Buch der Parsen, das Avesta, kennt eine Zersägung des frommen Yima, eine Legende, die einer ganzen Reihe ähnlicher Erzählungen in der persischen Litteratur gerufen hat. Der Inhalt der unsrigen ist in Kürze folgender:

> Die Gottlosigkeit des Regimentes Manasses hat Jesaja mit einem Kreise frommer Gesinnungsgenossen ins einsame Gebirge getrieben. »Sie legten einen Sack um und hatten nichts zu essen als wilde Kräuter,« — das erinnert an die Askese des Täufers. Da weifs der gottlose samaritanische Prophet Belchira durch eine karikierte Darstellung der Predigt Jesajas den König dermafsen gegen ihn einzunehmen, dafs er Befehl erteilt, ihn zu ergreifen und mit einer Baumsäge [1]) zu zersägen. Der Versuchung, sich durch Anerkennung Manasses zu retten, widersteht der Prophet; denn das Schlimmste, was ihm die Feinde anhaben können, ist, dafs sie ihm die Haut seines Fleisches nehmen, — das ist im Stil der Erzählung des Martyriums der sieben Brüder in II. Makk. Schliefslich »schrie und weinte Jesaja nicht, sondern sein Mund redete mit dem heiligen Geiste, bis er in zwei Stücke zersägt war«.

Ob die vorliegende Gestalt seines »Martyriums« vorausgesetzt wird, wenn der Verfasser von Hebr. 11, 37 von Märtyrern spricht, die zersägt wurden, oder wenn Justin und Tertullian auf Jesajas Zersägung anspielen, ist nicht auszumachen. Durch Verbindung mit der ursprünglich selbständigen christlichen »Vision« oder »Himmelfahrt« Jesajas und weitere Überarbeitung erscheint es gegenwärtig in den gröfseren Zusammenhang einer an den Namen des Propheten anknüpfenden Litteratur eingebettet, von der sich in der patristischen Litteratur, wenn nicht schon in der neutestamentlichen, mehrere Spuren aufdecken lassen.

Auch Jeremias angebliches Martyrium fand seinen Bearbeiter. Wir besitzen in griechischer Sprache seine von der syrischen Baruch-Apokalypse abhängigen »Paralipomena«, denen eine äthiopische, eine armenische und mehrere slavische Versionen, zum Teil unter dem abweichenden Titel »Rest der Worte Baruchs«, entsprechen. Dafs Jeremia drei Tage, nachdem er während eines Opfers in Jerusalem leblos zusammengesunken, wieder lebendig wird und Gott für die Erlösung durch Christus

---

[1]) Daß es eine Baumsäge sein muß, hängt damit zusammen, daß in der persischen wie in der spätern talmudischen Sage die Säge an den Baum gelegt wird, in den sich der Märtyrer geflüchtet hat.

preist, bis er durch das erzürnte Volk gesteinigt wird, ist natürlich christliche Überarbeitung. Aber jüdisch ist der Bericht über die Rückkehr des Volkes, wobei Jeremia denen, die babylonische Weiber mitbringen, den Eintritt in die Stadt verwehrt, so daſs sie Samarien gründen, und ebenso die hübsche Episode des Äthiopiers Abimelech (= Ebedmelech, Jer. 38 f.), der im Weinberg Agrippas, wohin Jeremia ihn geschickt hat, Feigen zu holen (vgl. Jer. 24), 66 Jahre verschläft, nach welchen er in der Stadt alles verändert findet, während die Feigen noch frisch geblieben sind.

7. Das Buch Judith. Eine völlig andre Seite der jüdischen Stimmungswelt enthüllt uns das Buch Judith, dessen Inhalt allbekannt ist: ein drückender Zwang der Verhältnisse scheint die Situation geschaffen zu haben, aus der heraus es geboren ist: der freventliche Übermut einer fremden Weltmacht hat vor dem Volke des Höchsten nicht Halt gemacht. Im Verzweiflungskampf mit ihr handelt es sich um nichts Geringeres als um Gottes Sache. Des Volkes Niederlage hieſse, daſs die gotteslästerlichen Ansprüche der Gegner, die sich in ihrer Vermessenheit zur eignen Gottheit erheben, ihre Bejahung fänden. Aber wenn Gott diesen Feinden sein Eigentum nun wirklich preisgäbe? Man fühlt förmlich die Angst des Erzählers aus seinen Worten durchzittern. Doch nein! Gott dürfte es nur tun, wenn man sein Gesetz mit Füſsen getreten hätte. Wo aber keine Ungesetzlichkeit ist, — hier bricht des Verfassers fester Glaube durch —, da ist Unverletzlichkeit, und tatsächlich fühlt er sich vom Bewuſstsein getragen, daſs man vor der weltmächtigen Lockung zum Abfall nicht kapituliert habe. Die ideale Gesetzestreue, von der man auch in der höchsten Not nicht lassen will, konzentriert sich in der Heldin, die sich sogar die Speise aus der belagerten Stadt nachtragen läſst, um sich mit keiner verbotenen verunreinigen zu müssen. Bis ins physische Gebiet (wie in den Jubiläen) spielt wieder die Selbstbewunderung: muſs doch Judiths Schönheit selbst den Feinden Achtung vor einem Volk abnötigen, »das solche Weiber unter sich hat«! Das Nationalgefühl ist bis zur krankhaften Überreizung gesteigert, und religiöse Hypertrophie mehrt dazu noch das Fieber. Um es zu stillen und den brennenden Rachedurst nach Feindesblut zu löschen, schrickt der Verfasser nicht davor zurück, Frauenhand ver-

räterische Mördertat verüben zu lassen. Aller Maſsstab für Perfidie ist verloren. Wo an perfidem Handeln gegen Fremde das gesundere Empfinden einer älteren Zeit noch Anstoſs genommen hatte, dafür werden die Ahnen jetzt gerühmt (vgl. 9, 2 ff. mit Gen. 34). Es sind wiederum die Revanchegefühle der Unterdrückten — diesmal gegen äuſsere Feinde, und die Moral aller Geschichte ist für sie in den Worten ausgesprochen: »Wehe den Völkern, die sich erheben wider mein Volk. Der Herr der Allmächtige wird sie strafen am Tage des Gerichts, indem er Feuer und Würmer gibt in ihr Fleisch, so daſs sie heulen vor Schmerz in Ewigkeit.«

Über die Ungeschichtlichkeit des Erzählten sind keine Worte zu verlieren. Gegen geschichtliche Monstruositäten wie, daſs Nebukadnezar als König der Assyrer in Ninive zu einer Zeit geherrscht haben soll, wo der Tempel wieder erbaut war und ein Hoherpriester das Regiment führte, kommt alles Prunken des Verfassers mit geographischen Eigennamen nicht auf. Sein einziges Bestreben ist, seine verzweifelnden Glaubensgenossen durch ein erbauliches Beispiel aufzumuntern, im Kampf, vielleicht während einer Belagerung, tapfer auszuharren. Ob es die Belagerung von Bethsur (I. Makk. 6, 31) im Jahr 162 oder Bethbasi 158 (I. Makk. 9, 64 ff.) wäre? Zwar ist Holophernes (an sich allerdings auch Name eines kappadozischen Königs in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) in seiner Verbindung mit dem Eunuchen Bagoas (12, 11 usw.) eine Gestalt schon aus der Zeit des Artaxerxes Ochus (359—338), unter dem es zu einem Konflikt mit den Juden gekommen war[1]). Für die Datierung unseres Buchs in die Makkabäerzeit aber — tatsächlich erscheint seine Heldin in der jüdischen Tradition zum Teil als Tochter des Mattathias — wird stets entscheidend bleiben, daſs nach der darin vorausgesetzten Situation das Judentum in seinem politischen wie in seinem religiösen Bestande zugleich gefährdet erscheint, nebenbei daſs Nebukadnezar auch im Danielbuch den Antiochus Epiphanes repräsentiert, sodann (Versuchen einer späteren Datierung gegenüber), daſs Galiläa noch nicht mit

---

[1]) Daß der Verfasser den an sich bekannteren Bagoas hinter Holophernes zurücktreten läßt, mag seinen Grund darin haben, daß er wegen der erotischen Wendung, die er seiner Geschichte gibt, jenen als Eunuchen nicht brauchen konnte (vgl. J. Marquart im Philologus LIV, 510).

Judäa zusammengehört. Wegen der Nennung Asdods als bewohnter Stadt ist vielleicht, da sie Jonathan 147 gründlich zerstörte, dieses Jahr die untere Möglichkeitsgrenze für Judiths Entstehung. Sicher ist, dafs sein Verfasser in Palästina geschrieben hat, und zwar hebräisch[1]).

8. Das dritte Makkabäerbuch. An blutigem Fremdenhafs hinter Judith nicht zurückbleibend, will noch aus vormakkabäischer Zeit das dritte Makkabäerbuch erzählen. Ptolemäus Philopator (221—204) hat aus Zorn darüber, dafs ihm auf das Gebet der Jerusalemer hin die Besichtigung des Allerheiligsten schlecht bekommen ist, den Beschlufs gefafst, allen glaubenstreuen Juden in Ägypten den Garaus zu machen. Gebunden erwarten sie in der Rennbahn von Alexandrien den Tod durch 500 Elefanten, die, trunken gemacht, sie zertreten sollen. Da wird durch Gottes wunderbares Eingreifen dreimal die Gefahr abgewendet, am wunderbarsten das dritte Mal, wo nach einer Engelerscheinung die Elefanten sich gegen des Ptolemäus eigene Leute wenden, so dafs der König mit den Juden seinen Frieden macht und sie glänzend bewirtet, was für sie die Veranlassung zu einem jährlich wiederkehrenden Feste wird, an das sich ein zweites in Erinnerung an ein triumphierendes Gelage in Ptolemais schliefsen soll.

Für die Art des Verfassers, »Geschichte« zu schreiben, ist genügend charakteristisch die Notiz, dafs des Königs Schreiber in 40 Tagen damit nicht fertig werden, die Namen der gefangenen Juden aufzuzeichnen, ja dafs sie die Behauptung erhärten können, es sei nicht mehr genug Schreibmaterial zu dieser Arbeit in ganz Ägypten aufzutreiben! Und nun gar des Verfassers Psychologie, die den König zur haltlosesten Karikatur macht, die je erfunden worden ist, zu einem Zwitter zwischen einem Phalaris, dem grausigen sizilischen Tyrannen, den er an Grausamkeit noch überboten haben soll, und einer sentimentalen Puppe, die über die eigenen Beschlüsse Tränen vergiefst! Der partikularistische Hochmut des Verfassers, seine Streberei nach Ehre und Vermögen, seine schwelgerische Freude am Blut abtrünniger Volksgenossen sind ebenso abstofsend, wie sein Stil schwülstig ist (vgl. z. B. 5, 11). Wir stehen dem Machwerk eines in griechischem Schrift-

[1]) Doch vgl. die textkritische Bemerkung zu 8, 16 in Kautzsch.

stellern sich gefallenden ägyptischen Juden gegenüber, einem Machwerk schlimmster Sorte, das sicherlich nicht dazu angetan war, den »längst im Herzen der Heiden eingewurzelten Haſs« gegen Leute von seinem Schlag zu mildern. Um so weniger ernst braucht man die Geschichtlichkeit seines Buchs zu nehmen, mögen lange einzelne Züge, wie das Einsperren der Juden in einer Rennbahn und die Elefantenhetze, einstiger geschichtlicher Wirklichkeit entlehnt sein[1]). Eine Verfolgung der alexandrinischen Juden etwa wie die unter Caligula (38 n. Chr.) mag dem Verfasser die Feder zur Abfassung einer Trostschrift in die Hand gedrückt haben. Für ihre Datierung fällt in Betracht, daſs er II. Makk. und die Zusätze zu Daniel gekannt haben muſs, aber noch nicht die Zerstörung des Jerusalemtempels, an dem er übrigens im Gegensatz zum Oniastempel in Leontopolis mit ganzer Seele hängt. Der Anfang des Buchs, wahrscheinlich nicht ein groſses Stück, ist verloren.

9. Das Buch Tobit und Verwandtes. In eine ungleich friedlichere Sphäre führt uns das Buch Tobit hinein, eine harmonische Familiengeschichte mit glücklicher Eheschlieſsung und einer wunderbaren Heilung, wo ein schützender Engel leibhaftig unter Menschen wandelt, um sie die Früchte ihrer heiſsen Gebete und ihrer frommen Werke genieſsen zu lassen. Mit so sichtlicher Freude muſs sie weitergegeben worden sein, daſs sie sich allmählich, wie es scheint, im Mund ihrer Erzähler oder unter der Hand ihrer Abschreiber mit neuen Zügen bereicherte, die späteren Situationen Rechnung trugen, so daſs das Bild ihrer Textüberlieferung bunt genug aussieht und bei allem groſsen Geschick der ursprünglichen Komposition Unebenheiten zutage treten[2]). Sie verläuft, in Kürze gesagt, wie folgt:

Der gesetzestreue Jude Tobit aus Naphthali lebt mit seinem Weib Anna in Ninive, wohin er unter Enemessar (= Salmanassar) deportiert worden ist, in exemplarischer Frömmigkeit. Aber unter Enemessars Nachfolger Sennachorim (= Sanherib) kosten ihn die Wohltaten, die er Lebenden wie Toten erweist, Stellung und Vermögen, und überdies trifft ihn, als er einmal, durch das

---

[1]) Vgl. Josephus, Ant. XVII, 6, 5. XVIII, 3, 1. c. Apion. II, 5.

[2]) Über die Textüberlieferung vgl. z. B. Schürer[3], III, 178 ff. — Einen interessanten Versuch einer Aufrollung des Problems des allmählichen Wachstums des Tobitbuchs hat in seinem Artikel darüber W. Erbt in Cheynes' Encyclopaedia Biblica gemacht.

Begräbnis eines Toten verunreinigt, neben der Hofmauer mit unbedecktem Angesicht schläft, das Unglück, daſs Sperlinge heiſs in seine Augen schmeiſsen, wodurch er erblindet. In seiner Not schickt er seinen Sohn Tobias nach Medien, um Geld, das er dort bei einem Glaubensgenossen deponiert hat, zu erheben. Des Sohnes Reisegefährte ist kein Geringerer als der verkappte Engel Rafael, der sich erst nach glücklicher Heimkehr in seinem wahren Wesen zu erkennen gibt. Unterwegs gelangen die beiden in das Haus eines Verwandten Tobits, des Raguel, über dessen schöner Tochter Sara der Dämon Asmodi so eifersüchtig wacht, daſs er schon alle ihre Bewerber, sieben an der Zahl, getötet hat. Es wird bestimmt erwartet, daſs als achter ihm Tobias verfallen sei, als er von Raguel die Sara zum Weib erhält. Aber unterwegs hat ihm der Engel das Zaubermittel verraten, das den Dämon fliehen macht, die Räucherung von Herz und Leber eines Fisches, den Tobias im Tigris gefangen, und dessen Galle noch die erblindeten Augen seines Vaters heilen soll. So bringt der Sohn zum Gelde, das während der 14tägigen Hochzeitsfeier Rafael geholt hat, glücklich das Weib ins elterliche Haus, und alles ist Glück und Freude, der in einem besondern Lobgesang Tobit Ausdruck verleiht. Sterbend prophezeit er seinem Sohne noch die Erfüllung des übrigens falsch verstandenen Jonasspruchs über Ninive, und der Sohn hat schlieſslich das Glück, sie zu erleben.

Auf den ersten Blick fällt in dieser Tobiterzählung auf das Nebeneinander einer echtjüdischen, gesetzlich-frommen Lebensauffassung und fremder, abergläubischer Elemente, wie z. B. der Nennung Asmodis, der kein anderer als der böse Geist Aêschma des Parsismus ist. Seit die bis vor wenig Jahren noch gänzlich unverstandene Anspielung auf Achikar durch die Auffindung einer weitverbreiteten, ursprünglich wahrscheinlich heidnischen Achikarlegende [1]), der vielleicht ältesten Illustration des Spruchs, mit dem sie selber schlieſst, daſs, wer andern eine Grube gräbt, selbst hineinfällt, ihre Aufhellung empfangen hat, sieht man, wie der Verfasser (oder ein Überarbeiter?) durch die jüdische Abstempelung, die er an der Person Achikars vornimmt, noch viel mehr fremden Stoff in seine Erzählung aufgenommen hat. Aber selbst noch weiter darf man gehen. Man hat richtig den Ursprung des Tobitstoffes selbst hergeleitet aus dem bei den verschiedensten Völkern wiederkehrenden Märchenstoff vom dankbaren Toten, wie er uns namentlich durch Simrocks Buch: »Der

---

[1]) Eine deutsche Übersetzung dieser Legende ist z. B. in P. Vetters Artikel in der Theologischen Quartalschrift 1904, S. 321—363 zu lesen.

gute Gerhard und die dankbaren Toten«, 1856, aber auch durch den indischen Pantschatantra und namentlich ein von Haxthausen[1]) mitgeteiltes armenisches Märchen bekannt geworden ist. Gehört aber an sich der Stoff dem internationalen Sagengut an, so ist die Ausprägung, in der er uns in Tobit entgegentritt, doch ganz und gar jüdisch, und das gerade ist von grofsem Reiz zu beobachten, was jüdische Auffassung aus ihm gemacht hat. Da bemerkt man denn in erster Linie, wie der Geist des Toten, der sich sonst aus Dankbarkeit für die der Leiche zuteil gewordene Bestattung selber unter irgendeiner Hülle als Wohltäter zu erweisen pflegt, in einen Jahweengel umgedeutet erscheint: das konnte nicht anders sein, wenn der von Haus aus dämonistische Stoff mit monotheistischem Glauben in Einklang gebracht werden sollte. Wenn ferner der direkte Empfänger seiner Wohltaten nicht der alte Tobit ist, der den Toten begraben hat, sondern sein Sohn, so hat das bei der Ähnlichkeit (nach dem lateinischen Text müfste man sogar sagen: Gleichheit) der Namen nichts auf sich; kommen ja doch dergleichen Spaltungen sagenhafter Personen auch sonst vor. Im speziellen Fall entspricht es aber nur echt jüdischer Auffassung, dafs vom Schicksal des Sohnes der Vater mitberührt werde. Überhaupt schafft dem Gedanken der Familiensolidarität das Tobitbuch den stärksten Ausdruck. Die Hochschätzung der Ehe als einer nicht blofs sinnlichem Genufs dienenden Gemeinschaft, die Fürsorge des Vaters um den abziehenden Sohn, dafs er nur den Händen des allerzuverlässigsten Reisebegleiters anvertraut werde, die rührende und kluge Abschiedsrede, die er ihm mit auf den Weg gibt, die Ungeduld, in der er während seiner Abwesenheit jeden Tag zählt, die Tränen der Mutter um den Entfernten, »das Licht ihrer Augen«, der Trost, mit dem ihr Mann sie tröstet, die Liebe, die die Kinder ihren Eltern und Schwiegereltern zurückgeben, — das alles ist das schönste Denkmal, das jüdischer Familienethik für alle Zeiten gesetzt worden ist. Und wenn nach aufsen die höchste Tugend, die der Autor kennt, mildtätige Barmherzigkeit ist, aus der heraus Tobit ja auch dem Toten gegenüber gehandelt hat, so ist nicht zu übersehen, dafs wieder Familie und Haus

---

[1]) in seinem Buche Transkaukasia, 1856, I, 333 ff. Vgl. zur ganzen Frage namentlich Margarete Plath, in Theol. Studien und Kritiken, 1901, 402—414.

der Quellpunkt sind, von wo solche Tugend am reichlichsten auszufliefsen vermag (vgl. 2, 1 ff.).

Die Reinheit all dieser allerdings stark eudämonistisch gefafsten Familienethik beruht für den Verfasser auf der Reinheit des Blutes. Der Nachdruck, den er darauf legt, läfst vermuten, er habe auf einem Boden geschrieben, wo es dem abschreckenden Beispiel der Mischehen entgegenzuarbeiten galt; wir suchen ihn am besten in der Diaspora, ob im Osten oder in Ägypten, ist unsicher. Von dort pflegte er, wie er selber rühmt, in der ihm eignen strengen Observanz aller kultischen und rituellen Dinge zu den Festtagen oft nach Jerusalem zu kommen. Dafs er hier noch nicht den herodianischen Neubau des Tempels gesehen hat (14, 5), ist das Sicherste, was sich zur Datierungsfrage seiner Schrift sagen läfst. Auch über die Frage eines hebräischen oder aramäischen Originals ist noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Das Genre der Familiennovelle mufs auch sonst gepflegt worden sein; fragmentarisch scheint eine solche in der schönen vierten Vision der Esra-Apokalypse Verwendung gefunden zu haben. Zu romanhafter Verarbeitung lockte insonderheit die Geschichte von Joseph und seinem ägyptischen Weibe Aseneth (vgl. Gen. 41, 45). Dabei sind wir wieder an einem Punkt angelangt, wo wir die Grenzen von jüdischer und von christlicher Litteratur ineinander überfliefsen sehen.

IV. Die lehrhafte Litteratur.

Zunächst hat die Litteraturgattung, die im Alten Testament in klassischer Weise durch die Sprüche vertreten ist, in der Folgezeit Nachahmung gefunden, auf palästinensischem wie auf aufserpalästinensischem Boden; dort ist das Hauptwerk Jesus Sirach (Ecclesiasticus, abgekürzt Ecclus.), hier die Weisheit Salomos (Sapientia).

1. Jesus Sirach. Es ist nicht ganz leicht, über Jesus Sirach ein richtiges Urteil zu gewinnen. Eine Sammlung moralischer Sentenzen fasst man allzuleicht als zeitloses Produkt, an das man gern die Mafsstäbe eignen Empfindens anlegt, als wäre Moral selber eine unwandelbare Gröfse! und tatsächlich hat einem jeden

bis auf den heutigen Tag Jesus Sirach hier und dort etwas zu sagen. Um ihn immer zu befriedigen? Doch wohl nicht, und so wird man ihm gegenüber zwischen Sympathie und Antipathie hin und her geworfen, bis man glücklich vergessen hat, daſs auch sein Buch in erster Linie aus seiner Zeit und Umgebung heraus verstanden sein will.

Der griechische Übersetzer, Jesus Sirachs Enkel, gibt selber als Zweck, den sein Groſsvater verfolgt habe, an, er habe für alle, die nicht selber das im Gesetz, den Propheten und ihren Nachfolgern Überlieferte (— hier die erste Andeutung der bekannten Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons —) lesen konnten und doch zu seinem Verständnis herangezogen werden sollten, ein auf Bildung und Weisheit bezügliches Werk verfassen wollen, damit die Lernbeflissenen durch eingehende Beschäftigung damit in der Lebensweise nach dem Gesetz gröſsere Fortschritte machen möchten. In den Leuten, die jene Bücher nicht lesen können, hat man nicht Fremde im Gegensatz zu Juden zu sehen, sondern Ungebildete, Laien, im Gegensatz zu Schriftgelehrten (vgl. 51, 23 ff.). Es ist erst die Tat des Übersetzers, daſs er Sirachs Werk auch einer Griechisch redenden Leserwelt zugänglich macht und zum Nutzen gebildeter Hellenisten für Israels Bildung und Weisheit eine Lanze einlegt.

Des Autors Bestreben war also, der palästinensischen Judengemeinde ein populäres Werk zu schenken, ein Handbüchlein förderlichen Benehmens in allen Lebenslagen, daraus jedermann sollte lernen können, wie man fromm und glücklich leben könne, beides zugleich; denn Frömmigkeit bringt sicheren Lohn. Der Mensch aber erscheint als freier Herr seiner Taten, und nach dem, was er tut, nicht nach dem, was er ist, gilt er Jesus Sirach. Wessen er zu frommem Handeln bedarf, das ist die Weisheit, deren Anfang nach einem damals offenbar schon kurant gewordenen Wort Gottesfurcht ist. Sie äuſsert sich als eine gewisse moralische Treffsicherheit allen Einzelfällen gegenüber, die das Leben an den Menschen hinanbringt. Gut jüdisch nimmt Jesus Sirach an, daſs das weise Handeln instinktmäſsige Erfüllung des göttlichen Gesetzes sei. In Israel, dem gepriesenen Volk, läſst er auch die die ganze Welt durchwaltende Weisheit dauernd Wohnung nehmen. Aber gerade diese hypostasierende Fassung der Weisheit ist ein Einschlag fremder Gedanken. Man hat

neuerdings[1]) an persische Beeinflussung gedacht, indem auch die sechs den Ahura Mazda umgebenden Amescha Spenta wie die Weisheit abstrakte Ideen und zugleich persönliche Wesen seien. Richtiger dürfte man bei der gewöhnlichen Annahme bleiben, daſs hier eine Einwirkung der stoischen Lehre von der das All durchdringenden Weltvernunft stattgefunden habe. Dafür spricht, daſs Jesus Sirach auch den griechischen Gedanken des Kosmos, d. h. der schönen Weltordnung, in sich aufgenommen und stark betont hat. Er muſs seinem optimistischen Naturell zugesagt haben; denn wo er es einmal versucht, über die Mühsal des Menschenlebens zu sprechen, da gelingt es ihm nicht, die Töne eines Koheleth zu finden; und wo es im übrigen an der Menschennatur fehlt, da baut er auf Gottes Güte und Erbarmen. Ohne den Einfluſs des Hellenismus, in den er auf seinen vielen Reisen noch tiefer hineingewachsen sein mag, wäre bei einem Juden auch das Wort undenkbar, daſs jedes Geschöpf seinesgleichen liebe und jeder Mensch seinen Nächsten.

Der Mensch schlechthin ist auf so weiten Strecken des Buchs das Subjekt, dem seine Lehre gilt, daſs man in Gefahr kommen könnte, seinen spezifisch jüdischen Charakter zu vergessen, wenn dieser nicht immer wieder, alle Sätze allgemeinmenschlicher Prägung laut übertönend, plötzlich sich meldete. Es reicht bis an den wohlbekannten Stil der schroffsten Rachepsalmen, was er an Exklusivität der Stimmung gegen Volksfremde wie gegen eigene Volksgenossen ausläſst. Wir tun bei dieser Gelegenheit einen Blick in eine Gesellschaft, in der unheimlich viel mit der Zunge gekämpft worden sein muſs, und in der es mit der Keuschheit vielfach nicht zum besten gestanden haben kann, und die Gegensätze sind absolute: Fromme und Sünder, die keinerlei Gemeinschaft miteinander haben. Der Sünder ist, der intellektualistischen Fassung der Sünde entsprechend, der Tor, und er ist der Reiche. Um so nachdrücklicher tritt Jesus Sirach für die Armen ein; er hat keine Sympathie für einen Lebensberuf, der, wie der Kaufmannsberuf, auf Gelderwerb gerichtet ist. »Wie zwischen Steinfugen der Pflock hineingetrieben wird, so drängt sich zwischen Kauf und Verkauf die Sünde ein.« Auch weltlichpolitischer Beruf im Königsdienst ist nicht Jesus Sirachs Ideal.

---

[1]) Vgl. G. Beer, Theologische Litteraturzeitung 1899, 330, auch Cheyne.

Ungleich mehr hat er für Feldarbeit übrig; doch höher stehen ihm die geistigen Berufe, vorab der des Arztes, und am höchsten die geistlichen. Der begeistertste Rompilger vermöchte nicht in wärmeren Tönen die Funktion des heiligen Vaters zu preisen, als Jesus Sirach die Altarhandlung des Hohenpriesters Simon feiert. Persönlich noch näher aber liegt ihm der Beruf des Schriftgelehrten, so dafs man schwerlich in der Meinung irregeht, er habe selber zu diesem Stande gehört. Die lehrreiche Schilderung, die er (38, 24—39, 11) davon gibt, wirft nebenbei kulturhistorisch interessante Schlaglichter auf einige weitere Berufsarten seiner Zeit, wie der Graveure, Schmiede und Töpfer. Freilich müssen es auch Schriftgelehrte damals wohlverstanden haben, aus ihrem Berufe ein Geldgeschäft zu machen. Jesus Sirach gehört einer besseren Klasse an. Seine Frömmigkeit ist echt und ehrlich; nirgends hat man den Eindruck, es mit einem Heuchler zu tun zu haben, und was einem Weisheitslehrer hoch anzurechnen ist, er empfiehlt eindringlich Demut!

Nur darf man seine Weisheit nicht zu hoch anschlagen. Die Leute, die zuviel denken, sind ihm verdächtig, und Forschung über den Durchschnitt hinaus soll man ruhig bleiben lassen! Es ist nicht zufällig, dafs man in Darstellungen seines Moralismus immer wieder auf das Wort »hausbacken« stöfst. Wo es an tieferer, originaler Weisheit gebricht, hat eben die nüchternverständige Klugheit ihr Spiel, die zuweilen, z. B. in den Vorschriften über rechtes Verhalten bei Gastmählern, bis zu einer an die Art des chinesischen Liki erinnernden halbwegs naiven Wohlanständigkeit hinabsinkt. Jesus Sirach selber scheint ein Mann gewesen zu sein, dem spiefsbürgerliche Bravheit die Kanten abgeschliffen hat. Eine versöhnliche und zur Versöhnung mahnende Natur mufs er der Freundschaft, über die er gerne spricht, zugänglich gewesen sein. Schlechte Erfahrungen blieben ihm dabei nicht erspart: mit Müh' und Not wurde er »aus der Schlinge der Verleumdung« gerettet. Von ihm stammt das kluge Wort, dafs man sich vor seinen Freunden in acht nehmen solle!

Bei einem so nüchternen Weisen wird man kein Verständnis für die mystischen Phänomene des menschlichen Lebens finden. Auf Träume und Weissagungen hält er nichts; mit der Zukunft macht er sich nicht viel zu schaffen. Für den einzelnen kennt er noch keine Auferstehung; für die Gesamtheit erhofft er, ohne

von einem Messias zu sprechen, ein Reich der vereinigten Stämme. Sehr viel mehr ist sein Blick rückwärts gewandt auf Israels geschichtliche Vergangenheit, in die er sich voller Bewunderung versenkt (Kap. 44—50). Seine Originalität liegt darin, dafs er kein blofser Ausleger des gegebenen Gesetzes geworden ist, sondern sich durch sein Studium hat anregen lassen, ein neues, selbständiges Werk zu schaffen.

Für die Bestimmung seiner Zeit ist mafsgebend die viel kommentierte Bemerkung seines Enkels, er (der Enkel) sei »im 38. Jahre der Regierung des Euergetes« (d. h. offenbar des zweiten dieses Namens, 170—117) nach Ägypten gekommen, was ins Jahr 132 führt, so dafs die Blütezeit des Grofsvaters in die Jahre 190—170 anzusetzen ist. Der von ihm gepriesene Hohepriester Simon, der zur Zeit der Entstehung des Buchs schwerlich mehr unter den Lebenden war, den er aber noch mit eignen Augen gesehen haben mufs, ist dann der zweite dieses Namens (zu Anfang des zweiten Jahrhunderts).

Über kein Apokryphon ist in den letzten Jahren mehr geschrieben worden als über Jesus Sirach. Was die Federn in Bewegung setzte, war die seit 1896 geglückte Wiederauffindung von circa 3/5 des Textes in der hebräischen Originalsprache[1]), dessen Spuren seit dem zehnten und elften Jahrhundert verloren gegangen waren. Bis zu diesem wichtigen Fund war man auf die griechische Übersetzung, von der wieder die altlateinische ein Ableger ist, und auf die von der griechischen unabhängige syrische angewiesen gewesen; zudem war in sämtlichen griechischen Handschriften, infolge einer Versetzung zweier Blätter in dem ihnen allen zugrunde liegenden Manuskript, die Reihenfolge in Unordnung geraten[2]). Die bisherigen Funde hebräischer Sirach-Fragmente berechtigen zur Hoffnung, dafs wir einst noch den ganzen hebräischen Text besitzen werden.

2. Die Weisheit Salomos (Sapientia) und Verwandtes. Aus ungleich gröfserer Bildung heraus als Jesus Sirach ist die Sapientia geschrieben. Man atmet hellenistisch-alexandrinische Luft. Hier kommt man nicht in Versuchung, nach einem hebräischen Original zu fragen. Der Autor handhabt das Griechische sogar

[1]) Wiedergefunden sind bis jetzt 3, 6b—16, 26a; Fragmente aus 18—20. 25. 26; 30, 11—33, 3; 35, 11—38, 27; 39, 15 bis Schluß.

[2]) 33, 13b—36, 16a gehört zwischen 30, 24 und 25.

mit grofsem Geschick; nur in den letzten Kapiteln ist der Stil so viel holperiger, dafs man denkt, er sei nicht mehr dazu gekommen, an sein Werk die letzte Feile zu legen, wenn man nicht die Einheitlichkeit des Buchs preisgeben will[1]). Die Gesamtdarstellung zersplittert sich nicht in Hunderte von Sentenzen, sondern ist in geschlossenen Gedankenkomplexen und grofser Konzentration Ausführung eines Themas, das, auf einen kurzen Ausdruck gebracht, sich definieren läfst: die wahre Weisheit ist die wahre Religion, und die wahre Religion ist die Religion Israels, des Sohnes Gottes.

Mit diesem letzten Satz ist schon ausgesprochen, dafs der Verfasser seinem gutjüdischen Standpunkt nichts vergibt. Tatsächlich ist auch ein Hauptzweck seiner Schrift die Polemik gegen reiche Volksgenossen, welche sich tief mit materialistisch-epikuräischer Philosophie eingelassen haben und die Welt geniefsen, so lange sie jung sind, im Vertrauen auf ihre Mittel die Gerechten verachtend und unterdrückend. Beiläufig liefert uns diese Polemik ein anschauliches Bild von der Art, wie diese Gerechten sich gerierten, Leute mit pharisäischen Allüren, die, allen anders Denkenden ein wandelnder Vorwurf, ihre abgesonderten Wege gingen. Dafs pharisäischer Geist auch in der Diaspora seine Stätte fand, wissen wir ja aus II. Makk. und Tobit. Von des Verfassers echtjüdischer Gesinnung legt fernerhin eine ganze Reihe von Zügen Zeugnis ab, sein zähes Festhalten an seinem Gott, seinem »Vater«, wie er ihn nennt, dessen Schöpfertätigkeit betonend, sein Vergeltungsglaube und seine Erwartung einer gründlichen Abrechnung, seine Sympathie für die Armen, seine reiche Ausnützung und Ausspinnung alttestamentlicher Litteratur, vor allem sein die zweite Hälfte des Buchs füllender Versuch, die Wunder der Weisheit an Israels Geschichte zu demonstrieren, wo in einer Gegenüberstellung von Ägyptern und Juden gezeigt wird, wie jenen zum Schaden gereicht, was für diese eine Verherrlichung bedeutet. In diesem Teil seiner Schrift bespricht er in einem Exkurs, einen deuterojesajanischen Gedanken breit ausführend, die Torheit des Götzendienstes. Es ist ein fast philosophisch zu nennender Versuch einer Erklärung seines Ursprungs wie seiner Folgen.

---

[1]) Neuerdings hat W. Weber versucht, Sap. sogar in vier selbständige Teile zu zerlegen (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XLVII [1904] 145—169).

In diesem Zusammenhang mag mit einem Wort der einem gleichen Zeitalter entstammende ebenfalls unter die Apokryphen aufgenommene Brief Jeremias Erwähnung finden, der an die fiktive Adresse der nach Babel Deportierten, ebenfalls in reinem Griechisch, aber sehr viel monotoner als Sapientia, das Thema der Nichtigkeit der Götzenbilder behandelt. Unmittelbar daneben ist wegen seines Inhalts der vierte der neun dem Heraklit untergeschobenen Briefe zu stellen, der (wie der siebente und vielleicht andere) wahrscheinlich von einem Juden, nach Edmund Pfleiderer sogar vom Verfasser der Sapientia selbst, herrührt.

Aber nun liegt die eigentliche Bedeutung der Sapientia für uns gerade darin, dafs sie uns zeigt, wie stark das damalige alexandrinische Judentum mit den Gedanken hellenistischer Philosophie durchtränkt war. Nicht als dürfte man erwarten, bei ihrem Verfasser eine systematische Schulung in einem zünftigen philosophischen Systeme seiner Zeit zu finden; er ist Eklektiker, und ebensowenig darf man sich einer Illusion über den populären Charakter der eingeflochtenen philosophischen Züge hingeben. Sein Buch hat, wie Reuss treffend bemerkt hat, alle Vorzüge und Fehler jenes rhetorischen Dilettantismus, welcher die philosophische Litteratur der Griechen in den jüngeren Jahrhunderten kennzeichnet. Da fällt vor allem auf die griechische Färbung des Begriffs, der im Mittelpunkt der Sapientia steht, der Weisheit. Aus 7, 21—8, 7 liest man, über Jesus Sirach noch weit gesteigert, die stoische Lehre von der die Welt durchdringenden immanenten Weltvernunft heraus. Als der Weisheit Wirkung werden die vier griechischen Kardinaltugenden aufgezählt. Mit der hypostasierten Weisheit wechselt der hypostasierte Geist der Zucht oder der Geist des Herrn, und in auffälliger Weise erscheint Gottes Wort einmal in lebendiger Personifikation. Stoisch ist ferner wohl der Gedanke der Vorsehung wie der allgemeinen Menschenwürde; platonisch dagegen der Gedanke der gestaltlosen Materie, aus der Gottes Hand die Welt schafft, der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele sowie ihres Verhältnisses zum Körper: »Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den viel sinnenden Geist«; und Salomo ist das merkwürdige Wort in den Mund gelegt: »Ich war ein wohlbeanlagter Knabe und hatte einen guten Sinn. Oder vielmehr, da ich von guter Natur war, so war ich in einen

unbefleckten Leib gekommen.« So ist überhaupt, was zur Psychologie gehört, dem biblischen Boden gänzlich entwachsen, und ihr wird selbst ein Teil der jüdischen Eschatologie geopfert. Ebenso ist unjüdisch die Hochschätzung der Tugend über Kinderreichtum hinaus oder die Meinung, daſs früher Tod Zeichen besonderen göttlichen Wohlgefallens sei. Wie griechischer Einfluſs selbst in die vom Verfasser gewählten Bilder hineinspielt, zeigt der Satz, daſs in der Ewigkeit die Tugend den Siegeskranz tragend einherschreiten werde, nachdem sie im Wettstreit unbefleckter Kämpfe gesiegt habe.

Je entwickelter sich Sinn und Empfänglichkeit für die umgebende heidnische Kultur zeigten, um so weniger konnte man sich dem Problem verschlieſsen, wie sich denn eigentlich Israels Vorzug vor den Heiden, an dem man doch nicht zweifelte, rechtfertigen lasse. Der Verfasser hat die Antwort: »Jene freilich hatten es verdient, des Lichtes beraubt und in Finsternis gehalten zu werden, weil sie deine Söhne in Fesseln gehalten, durch welche das unvergängliche Licht des Gesetzes der Welt sollte gegeben werden.« Hier bricht davon etwas durch, daſs die Juden den Heiden gegenüber einen weltgeschichtlichen Beruf in sich fühlten. Und dem kommt der Gedanke entgegen, daſs Gott den Heiden Raum zur Buſse übrig gelassen habe. Seiner Güte aber (vielleicht ist auch dieser Gedanke noch platonisch beeinfluſst) entspricht auf menschlicher Seite freie Willensbestimmung, und damit wird die Adresse der Sapientia verständlich: Pseudosalomo wendet sich an seine heidnischen Kollegen. Zu Heiden zu reden und Heiden zu gewinnen, und, wie es scheint, zunächst nicht ihre unteren Kreise, das ist der eigentliche Hauptzweck unsrer Schrift, den man nur mit Unrecht bestritten hat. Wie viel man sich von ihnen versprach, ist nicht leicht zu sagen; aber wenigstens zur Anerkennung des jüdischen Monotheismus im Gegensatz zum törichten Götzendienst wollte man sie bringen; denn »von Gott wissen ist vollkommene Gerechtigkeit«. So sicher man den Autor, der diesen Versuch wagte, in Alexandrien sucht, so wenig kennt man genau seine Zeit; nur daſs er vor Philo geschrieben habe, läſst sich behaupten; denn dem Einfluſs dieses gröſsten Alexandriners, in welchem Judentum und Hellenismus den vollkommensten Bund mit einander eingingen, hätte er sich schwerlich zu entziehen vermocht.

Schon einen weitern Schritt der Annäherung an heidnische Leser bedeutet es, wenn an Stelle eines alttestamentlichen Namens die Namen griechischer Autoren zur Deckung der Erzeugnisse jüdischer Spruchweisheit verwendet werden. Solcher Art ist das unter dem Namen des im sechsten Jahrhundert in Milet heimischen Phokylides in 230 Hexametern geschriebene Lehrgedicht, dessen jüdischer Ursprung heute übrigens noch nicht unbestritten ist[1]), wie wohl bei allem Zurücktreten des spezifisch Jüdischen die Anspielungen auf einzelne Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes unverkennbar sind, sowie die in einer syrischen Handschrift erhaltene, dem attischen Komiker Menander untergeschobene Spruchsammlung, von der ihr Herausgeber, Frankenberg, urteilt, es finde sich darin kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien, und zwar in demselben Geist, behandelt werde.

3. Die Sibyllinen. Schon die zuletzt besprochenen Schriften haben gezeigt, wie das Absehen der gebildeten hellenistischen Litteraten auch auf die Gewinnung heidnischer Leser gerichtet war; und dafs sie nicht blofs der Verteidigung jüdischen Glaubens und jüdischer Sitte, wo antisemitische Angriffe darüber hingegangen waren[2]), dienen wollten, — in dieser speziellen Absicht ist Philos verlorene Apologie und Josephus' Schrift gegen Apion geschrieben, — sondern dafs sie weitere propagandistische Ziele verfolgten, das ist uns schon mehrfach entgegengetreten. Man schrieb mit mehr oder weniger Absichtlichkeit in heidnischer Form, mit weniger, sofern sich die Diasporajuden dem Prozefs einer »formalen Hellenisierung«[3]) so wie so nicht zu entziehen vermochten, mit mehr, wo sie sich bewufst heidnischen Lesern verständlich machen wollten. Nirgends aber zeigt sich diese Absichtlichkeit deutlicher als in der Wahl des Sibyllinenspruches, die der glänzendste Beweis für die ganz erstaunliche Assimilationsfähigkeit der Diasporajuden ist.

Nicht blofs formal war hier die Anleihe bei der heidnischen

---

[1]) Vgl. W. Kroll in der Besprechung der einschlägigen Schrift A. Ludwichs in der Berliner Philolog. Wochenschrift 1905, 243.

[2]) Vgl. F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905.

[3]) Vgl. A. Deissmann in den Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses (1902), 358, ebenso in den neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum 1903, 161—177, deren Artikel »Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus« auch separat erschienen ist.

Mantik. Wo er sich nur fand, holte man sich den schon geprägten Stoff. So kommt unter anderm im III. Buch unsrer Sibyllinen eine von Alexander weissagende babylonische oder persische Sibylle in jüdischer Bearbeitung zum Wort[1]). Die Vermengung ist so radikal, dafs es keineswegs immer gelingen will, zu bestimmen, wo heidnischer Stoff aufhört, und wo genuin jüdischer anfängt, so wenig sich wieder die Grenze zwischen jüdischem und christlichem Gut durchweg scharf ziehen läfst. Denn auch in dieser Litteraturgattung wurden die Christen Nachtreter der Juden. Was bei all dieser Arbeit herauskam, ist allerdings vielfach eine geschmacklose Stilmischung. Die Sibylle, von der sich Homer das Versmafs geborgt habe, mufs es sich gefallen lassen, als Schwiegertochter Noahs und als von seinem Blute ausgegeben zu werden, und mit Sem, Ham und Japhet müssen Kronos, Titan und Japetos die Rolle tauschen, — dem Dichter zugleich ein willkommenes Mittel, den göttlichen Kronos zum Menschen zu depotenzieren!

Man erstaunt vielleicht, die Besprechung der Sibyllinen an dieser Stelle statt unter der apokalyptischen Litteratur zu finden; denn Sibyllinen sind Orakel, und tatsächlich tragen wiederholte Schilderungen des messianischen Zeitalters (III, 619—23; 652 ff; 702—31; V 414 ff.), des kommenden Gerichts und der Auferstehung (IV, 172 ff.) entschieden apokalyptischen Charakter. Aber abgesehen davon, dafs kaum eine der besprochenen Schriften restlos in der einen oder andern Rubrik des nachträglich geformten Schemas aufgeht, wiegt die erbaulich lehrhafte Seite der Sibyllinen stark genug vor, um sie dem vorliegenden Abschnitt zuzuweisen. Überdies ist daran zu erinnern, dafs man gerade da, wo diese Litteratur es zur offiziellsten Geltung gebracht hat, in Rom, nach ihr griff, um Belehrung zu holen, weniger über das, was geschehen werde, als was zu geschehen habe, und das gerade empfahl sie propagandaeifrigen Juden als Mittel, um Heiden im Gegensatz zur Torheit des Götzendienstes den Monotheismus zu predigen und sie von ihrer Leichtlebigkeit, zumal in geschlechtlichen Dingen, abzuziehen.

Neben der Paränese, für die namentlich die von Theophilus

---

[1]) Vgl. W. Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen, in der Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1902, 23 ff.

(ad Autolycum II, 36) mitgeteilten, in unsern Ausgaben als Einleitung zum III. Buch gedruckten 87 Verse typisch sind, ist der Inhalt der Sibyllinen im wesentlichen in die Sprache des Futurums umgesetzte Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart. Das ermöglicht eine annähernde Datierung der einzelnen Orakel. So gehört der Grundstock des III. Buchs, das im ganzen und grofsen als jüdisches Produkt zu gelten hat, mit der genannten Einleitung in die Zeit des 7. Ptolemäers, Ptolemäus Physkon (145—117), auf den dreimal sogar ausdrücklich angespielt wird (192 f. 318. 608 f.). Es konnte zu dieser Zeit, im Blick auf die Befreiung von den Syrern, mit Fug und Recht gesagt werden, dafs das Volk des grofsen Gottes wieder stark sei. Dagegen läfst sich an einem Stück wie V. 624—701 studieren, wie nach dem Ausbleiben der erwarteten Katastrophe der Versuch gemacht wird, die überkommene eschatologische Perspektive künstlich auszuweiten. In die Zeiten des zweiten Triumvirates und der Kleopatra weisen sicher die V. 36—92. — Wie der jüdische Verfasser des »Grundstockes« mit der Geschichte umspringt, erhellt zur Genüge aus der von ihm angenommenen Reihenfolge der Weltreiche, wo z. B. Perser und Meder den Assyrern und Babyloniern vorangehen! Am interessantesten ist seine Beurteilung des jüdischen Volks (218 ff., 573 ff.). Als einen Ausbund von Tugend und Glück schildert er seine Volksgenossen, so dafs es scheint, als sei mit dieser Idealschilderung eine ähnliche Wirkung auf griechische Leser beabsichtigt, wie sie bei ihnen romanhafte Darstellungen ferner Wunderländer voll der gerechtesten und tugendhaftesten Menschen von Platos Atlantis bis hinab zu Jambuls glückseliger Insel zu erzielen suchten.

Was sich innerhalb des IV. Buchs als jüdisch verrät, führt bis in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und Neros Tod. Besonders interessant ist die Anspielung auf die grofse Vesuvkatastrophe von 79 n. Chr. (130 ff.). Die Sibylle weissagt den Verlauf der Geschichte in zehn Geschlechtern; sie ist vor allem Unheilsverkünderin, und als letzte Strafe über die unbufsfertige Menschheit prophezeit sie den Weltuntergang durch Feuer. So wird er übrigens auch in dem unter dem Namen des persischen Hystaspes verfafsten, wahrscheinlich hellenistisch-jüdischen Pseudepigraphon vorausgesagt.

Während für das IV. Buch der örtliche Standpunkt des Verfassers umstritten ist, ist der Hauptbestand des V., das sich als Ganzes freilich als buntes Gemisch darstellt, sicher wieder ägyptischer Herkunft, wie das III. Ägypten den Untergang zu verkünden, wird es nicht müde. In die Augen springt die Sympathie eines seiner Verfasser (denn mehrere sind an ihm tätig gewesen) für den Oniastempel (501 ff.). Die Hauptmasse scheint bald nach Jerusalems Zerstörung geschrieben zu sein; in dieselbe Zeit weist sie der Glaube an Neros Wiederkehr. Die Stimmung gegen Rom ist eine aufserordentlich gereizte. In flammenden Worten wird ihm seine Unsittlichkeit, die es zum wahren Babel mache, vorgeworfen. Auch hier droht schliefslich das allgemeine Gericht mit Feuer, und phantastisch wird es als Kampf der Gestirne gegen die Erde ausgemalt; immerhin fehlt die Erwartung eines persönlichen Messias nicht. Die Anfangsverse (V. 1—51), wo die Sibylle sogar die Anfangsbuchstaben der römischen Kaiser verrät, führen bis in Hadrians Zeit.

Man wüfste gern etwas vom Erfolg der Propaganda, der die Sibyllinen dienten; ihnen selber wie andern Stücken, z. B. dem ersten der obengenannten zugesetzten Edikte des Estherbuches, lassen sich nur Zeugnisse für die antisemitische Stimmung der Zeit entnehmen (IV, 36 ff.); aber schon die Tatsache, dafs unter den Sibyllen Pausanias eine hebräische aufzählt, zeigt, dafs von ihr in heidnischen Kreisen Notiz genommen wurde, und das mag ihr manch gläubiges Herz zugetragen haben[1]). Ob auf diesem litterarischen Weg vielleicht jüdische Gedanken bis zu Virgil drangen, um ihn bei seiner vierten Ekloge zu beeinflussen, ist noch eine offene Frage[2]).

4. Das vierte Makkabäerbuch. Auf aufserpalästinensischem Boden, es läfst sich nicht genau angeben, wo noch wann (im ersten nachchristlichen Jahrhundert?), ist endlich ein in Redeform gefafster philosophischer Traktat entstanden, der noch einmal von der Vermischung jüdischer Gedanken und griechischer Philosophie Zeugnis ablegt, das IV. Makkabäerbuch. Der Autor will den Nachweis führen, dafs die Vernunft Beherrscherin der

---

[1]) Vgl. im weiteren den VII. Abschnitt meines Buchs: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896.

[2]) Dagegen hat sich noch z. B. S. Sudhaus ausgesprochen »Jahrhundertfeier in Rom und messianische Weissagung« im Rhein. Museum 1901, 37 ff.

Triebe sei. Er gliedert ihn in zwei Teile, eine philosophische Erörterung und eine Begründung aus der Geschichte. Die Betrachtung des Lehrsatzes an den Anfang zu stellen, sei, sagt er uns, seine Gewohnheit. Aber wir kennen ihn sonst nicht; aus der Liste der Werke des Josephus, der seit dem vierten Jahrhundert gewöhnlich als Verfasser unserer Schrift betrachtet wurde, ist IV. Makk. mit Recht gestrichen worden.

In der philosophischen Erörterung, die noch durchaus in Kinderschuhen steckt, wird zuerst gezeigt, was die Vernunft sei, und wie viele Triebe es gebe, ferner wie die Vernunft sie beherrsche, nicht als gelänge es ihr, sie zu entwurzeln, wohl aber erfolgreich zu bekämpfen. Für den zweiten Teil liefert dem Verfasser den Stoff das Martyrium Eleasars und der sieben Brüder samt ihrer Mutter, ohne daſs sich erkennen läſst, ob er als Quelle Jason von Kyrene oder II. Makk. benützt. Beachtenswert ist aber jedenfalls die Weiterbildung des in II. Makk. ausgesprochenen Glaubens an eine Auferstehung nur der Gerechten [1]) zur Erwartung, daſs alle Menschen, Gerechte wie Böse, sofort in die Stätte ihres künftigen Aufenthalts versetzt werden sollen, jene in den Himmel, diese in die Feuerqual. Im übrigen gefällt sich der Verfasser in der Ausmalung grausiger Märtyrerszenen. Am beredtesten und geschicktesten ist er in der Schilderung dessen, was für natürliche Triebe das Mutterherz zu überwinden hat, um angesichts der Qualen der Söhne standhaft zu bleiben. Er schreibt wie einer, der aus eigenster Erfahrung weiſs, was Mutterliebe bedeutet. Die Vernunft, die er als Beherrscherin der Triebe preist, ist nichts andres als Gesetzestreue [2]). Bezeichnend ist, wie er nach Art der im täglichen Leben mit der heidnischen Umgebung geführten Diskussion das Verbot des Schweinefleisches verteidigt: darin äuſsert sich sein gut jüdischer Standpunkt, und sein Ideal ist die bis zu heroischem Widerstand gesteigerte Opposition gegen den Hellenismus eines Antiochus Epiphanes. Das schlieſst nicht aus, daſs er selber bis über die Ohren im Hellenismus steckt. Aber so waren diese Juden; sie behielten trotz allem ihre Eigenart bei und wollten um jeden Preis Juden bleiben. Es ist vor allem die Stoa, die es unserm Autor

---

[1]) S. oben S. 348.
[2]) Vgl. 2, 14 mit Dtn. 20, 19 f., Ex. 23, 4 ff.

angetan hat. Stoisch ist schon die Thesis, der seine ganze Schrift gilt, sowie ein guter Teil ihrer Terminologie, und in ihren Märtyrern verkörpert er neben der jüdischen Gesetzestreue das stoische Ideal der Apathie.

Zu Bedenken gibt die im letzten Kapitel stehende Rede der Mutter an ihre Söhne (18, 6b—19) Anlafs, die, wenn nicht überhaupt sekundär, zum mindesten an falsche Stelle gerückt ist. Bemerkenswert aber bleibt sie für die Kenntnis damaliger religiöser Erziehung, führt sie doch in die Kinderstube hinein, wo der Vater den Kindern die schönen Geschichten des Alten Testaments vorliest, Abels Ermordung durch Kain, Isaaks Opferung und Josephs Gefangenschaft. — Hervorgehoben sei schliefslich noch der den christlichen Theologen besonders interessierende Gedanke des stellvertretenden Leidens des Gerechten (6, 29. 17, 22).

5. Die Testamente der zwölf Patriarchen und Verwandtes. Wir kehren zuletzt auf den palästinensischen Boden zurück, um noch die Testamente der zwölf Patriarchen kennen zu lernen, deren Ursprache wohl wieder das Hebräische war, wenn sich auch die Hoffnung, in dem zur sogenannten »Chronik Jerachmeels« (11.—12. Jahrhundert) gehörigen hebräischen Testament Naphthalis ein Stück des Originals gefunden zu haben, nicht erfüllt hat. Was uns von ihnen erhalten ist, sind sechs griechische Handschriften sowie eine armenische und eine altslavische Übersetzung.

Der litterarischen Form (des Testaments) sind wir schon in früheren Schriften, in der Himmelfahrt Mose's und dem Testament Abrahams[1]), begegnet. Zu nennen wäre noch das griechisch erhaltene Testament Hiobs, das ebenfalls einige interessante Züge, wie z. B. die Schilderung seiner zungenredenden Töchter oder das Auftreten Satans in Gestalt des Perserkönigs, aufweist. Die Testamente der zwölf Patriarchen gehören in unsern letzten Abschnitt, weil ihr Inhalt im wesentlichen paränetisch ist, d. h. Ermahnung zu der von den Patriarchen geübten Frömmigkeit bezw. Warnung vor den von ihnen begangenen Sünden. Wenn man im IV. Makkabäerbuch irrtümlich eine wirkliche Synagogenpredigt hat sehen wollen, so bin ich viel eher geneigt, den Ursprung

---

[1]) S. oben S. 366 ff., 398.

der in den Testamenten enthaltenen Paränesen aus einer Reihe synagogaler Predigten über die einzelnen Patriarchen herzuleiten. So wäre z. B. in Worten, die der uns schon bekannten Bufsstimmung der Zeit beredten Ausdruck verleihen, der Predigtton nicht minder gut getroffen als in dem auch hier wiederkehrenden Nachweis des Zusammenhangs von Sünde und Strafe. Auf was für eine naive Psychologie freilich dieser Prediger seine Lehren aufbauen würde, lehrt der Satz, dafs, wie das Herz zum Denken diene, so die Leber zum Zorn oder Hafs, die Galle zur Bitterkeit, die Milz zum Lachen und die Nieren zur List! Eigentümlich ist ihm eine stark dualistische Anschauung, für deren Erklärung man ohne die Annahme persischen Einflusses wohl nicht auskommt. Gott steht der böse Beliar mit seinen sieben Geistern der Verführung gegenüber, von denen eine ganze Sündentheorie abgeleitet wird, und mit diesem Gegensatz wechselt der von Licht und Finsternis. Auch »mit dem Menschen geben sich zwei Geister ab, der der Wahrheit und der des Irrtums, und der mittlere ist der der Einsicht und des Verstands, wohin er neigen soll«.

Ihre Sünden wie ihre Tugenden — es sind die allgemein moralischen — läfst der Autor die einzelnen Patriarchen aus ihrer eigensten Lebensführung und Lebenserfahrung entwickeln: das wird ihm zum natürlichen Anlafs, die überlieferte Geschichte mit einer Menge haggadischer Züge auszuschmücken, nach der Art der Geschichtserzählung, die wir aus den Jubiläen kennen. Rücken also schon in dieser Beziehung die Testamente in Parallele zu den Jubiläen, so nähert sie ihnen neben der Ähnlichkeit eines guten Teils ihrer religiösen Gedankenwelt, der Hochschätzung des Henochbuchs usw., noch mehr die Sympathie des ursprünglichen Verfassers für die Makkabäer bezw. ihre Nachfolger an, wie sie sich in seiner stets sich wiederholenden Empfehlung Levis als Führers verrät, die er in die den Paränesen der meisten Testamente sich unmittelbar anschliefsenden eschatologischen Ausblicke einstreut. Daneben empfiehlt er, — im starken Gegensatz zu Joseph —, sich an Juda anzuschliefsen, so zwar, dafs Levi das Priestertum, Juda das Königtum gegeben sei. Aber in der Art, wie er das Geistliche dem Weltlichen überordnet, ist er so entschieden, dafs seine Worte fast an Aussprüche aus der Zeit der mittelalterlichen Kämpfe zwischen Papsttum und König-

tum erinnern könnten. »Wie der Himmel die Erde überragt, so überragt das Priestertum Gottes das Königtum auf Erden.« Den Priestern gönnt er das Beste, selbst Rahels Liebesäpfel und jedenfalls die Erstlinge vom Ertrag des Landmanns, dessen still zufriedenes und unschuldiges Leben er in fast rührender Weise als das ideale zeichnet, nur (wie Jesus Sirach) das Studium von Gesetz und Weisheit noch darüber stellend.

Seine klare Trennung von königlicher und priesterlicher Gewalt verstehe ich am ehesten aus der Zeit heraus, wo Alexandra auf dem jüdischen Königsthron safs, die als Weib die hohepriesterliche Würde nicht mit der königlichen verbinden durfte, sondern sie ihrem Ältesten, Hyrkan, überlassen mufste. Für Abfassung der ursprünglichen Testamente in vorrömischer Zeit spricht auch, dafs als letzter Feind der Syrer genannt wird (Naphth. 5). In die spätere Zeit der Kämpfe Hyrkans mit seinem Bruder Aristobul[1]) führt dann die Ermahnung (in Seb. 9, vgl. Juda 22), nicht zwei Königen zu folgen: sie gehört einem interpolierten Stück an. Und damit tun wir einen Blick in die weitere Entstehungsgeschichte unsrer Testamente. Die Arbeit ihres ursprünglichen Autors lockte zur Nachfolge in seinem Sinn und in entgegengesetztem: am Umschlag der Stimmung gegen Levi (Levi 10. 14—16, Dan 5) erkennt man einen Teil der sekundären Stücke; andere sind harmloser, z. B. blofse Dubletten, wie Jos. 1—10 a neben 10 b—18. Von Levis Himmelfahrt ist oben (S. 381) schon gesprochen worden. Im allgemeinen scheinen diese sekundären Stücke in die Zeit bald nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus zu führen, einzelnes, vielleicht schon Christliches, bis über seine Zerstörung durch Titus hinab. Auch hier nämlich sehen wir noch einmal Christen das jüdische Werk mit Beschlag belegen und es sich durch leichte Auftragung neuer Farben zu eigen machen. Das ist in diesem Fall sogar mit so viel Geschick geschehen, dafs die Testamente als christliche Schrift hingenommen wurden, bis 1884 F. Schnapp, die Meinung ihres ersten Herausgebers, Grabes, wieder aufnehmend, das Gegenteil bewies. Seine Entdeckung ist durch handschriftliche Zeugnisse bestätigt worden, und heute studieren

---

[1]) S. oben S. 363 f.

wir an den Testamenten mit besonderem Interesse den Übergang der jüdischen Gedankenwelt in die christliche[1]).

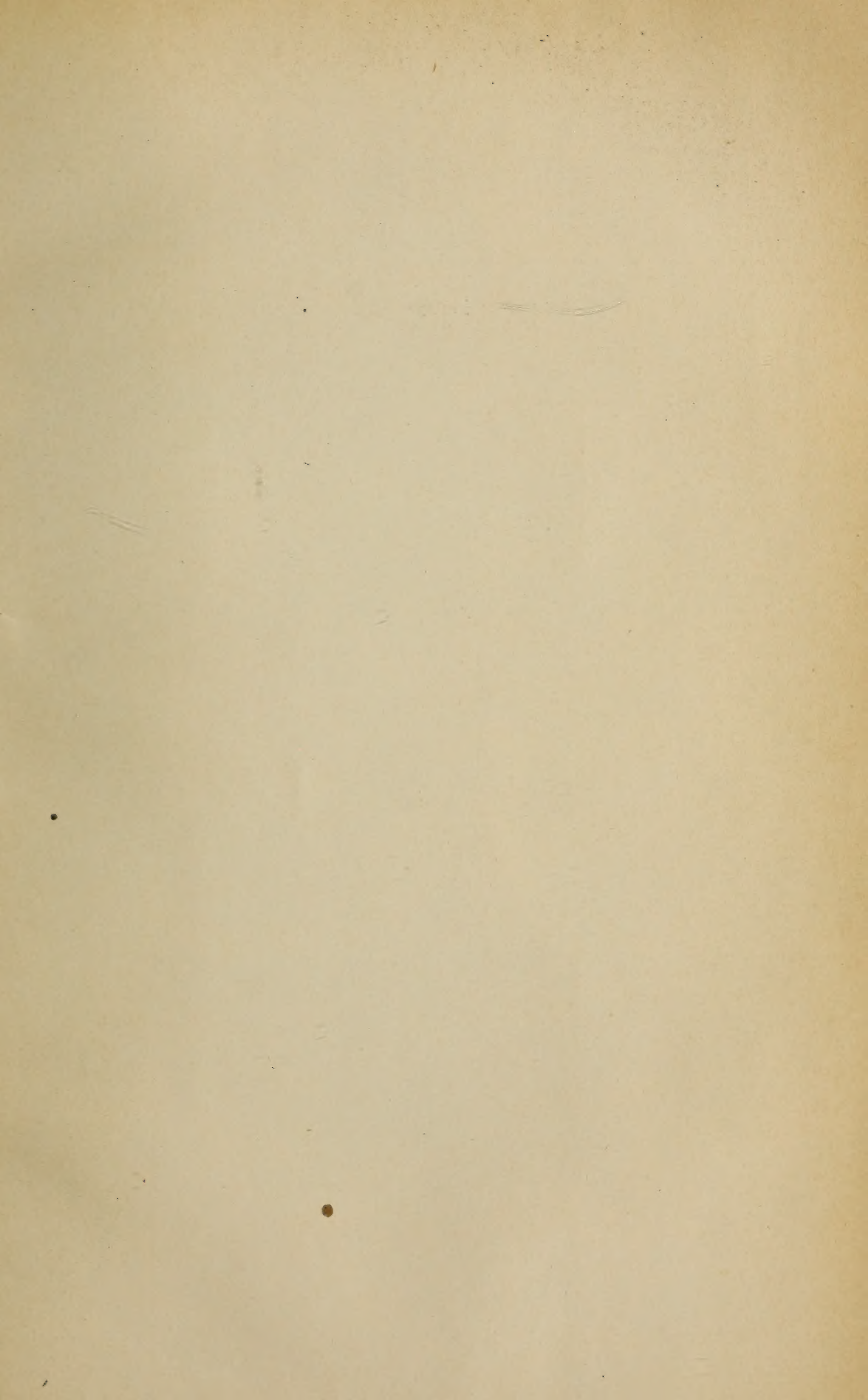
Wir sind am Ende. Wer mit Apokryphen und Pseudepigraphen in eine Zeit geistiger Erstarrung des Judentums, als die man sich seine letzten vorchristlichen Jahrhunderte früher wohl vorgestellt hat, geführt zu werden glaubte, mag eines besseren belehrt worden sein. Wer aber in der jüdischen Litteratur dieser Zeit »schöne« Litteratur suchen wollte, der käme wieder nicht auf seine Rechnung. Nicht die formale, fast ausschliefslich die stoffliche Seite haben sich diese Juden das Hauptanliegen sein lassen. Das ist das Unkünstlerische ihrer Litteratur. Um so mehr hat sie dem zu sagen, der in erster Linie ihren »Ideen und Tendenzen« nachgeht. Und dabei stellt sich heraus, wie diese alle auf das eine grofse Ziel der Religion eingestellt sind. So ist auch diese Litteratur von dem ein beredtes Zeugnis, was des Judentums unvergängliche Gröfse bleibt.

[1]) Vgl. W. Bousset, Die Testamente der 12 Patriarchen in der Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft 1900, 141—175.

Index.

Apokryphen und Pseudepigraphen.

Piererische Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.





UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not remove the card from this Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

Author Budde, K.
Title Geschichte der altehebräischen Litt. (Die Litt. des Orients)
83588
Bibl. Lit. Gen.
NAME OF BORROWER.

